CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE

COMITATO DIRETTIVO

GUSTAVO BONTADINI
SERGIO COTTA
GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS
CARLO GIACON
VITTORIO MATHIEU
LUIGI PAREYSON
PIETRO PRINI
GIOVANNI SANTINELLO

DIRETTORE DELLA COLLANA

CARLO GIACON

ORIGENE

I PRINCIPI

CONTRA CELSUM

E ALTRI SCRITTI FILOSOFICI

SCELTA, INTRODUZIONE, TRADUZIONE E NOTE

A CURA DI

MANLIO SIMONETTI

SANSONI - FIRENZE

Copyright © 1975 by G. C. Sansoni S.p.A. - Firenze

Tipografia « La Garangola » - Padova

I PRINCIPI

CONTRA CELSUM

E ALTRI SCRITTI FILOSOFICI

PREFAZIONE

1. – VITA.

Siamo abbastanza bene informati delle vicende della vita d'Origene soprattutto grazie ad Eusebio di Cesarea, suo entusiastico ammiratore, che gli dedicò gran parte del l. VI dell'*Historia ecclesiastica*.

Sappiamo che Origene nacque ad Alessandria intorno al 185, da padre cristiano, Leonida, che ne curò l'istruzione non soltanto nell'ambito delle lettere pagane, ma anche e soprattutto nello studio della sacra scrittura, di cui perciò ancor molto giovane egli conseguí approfondita conoscenza. Allorché il padre fu arrestato al tempo della persecuzione di Settimio Severo (202-203), Origene, primo di molti fratelli, gli scrisse per esortarlo a confessare la fede senza avere riguardi terreni per la condizione in cui lasciava i familiari; e dopo la sua morte (e relativa confisca dei beni) per qualche tempo esercitò la professione di maestro di scuola per poter in qualche modo venire incontro alle esigenze della famiglia. Ma di lí a poco, ancora diciottenne, fu chiamato dal vescovo Demetrio a dirigere l'istruzione religiosa dei catecumeni che si preparavano al battesimo: segno, sí, della difficoltà di trovare maestri in quei tempi di persecuzione, ma anche della grande considerazione in cui il giovane era tenuto nella comunità cristiana di Alessandria grazie alla grande conoscenza della sacra scrittura. Per dedicarsi completamente al nuovo incarico Origene lasciò anche la professione di maestro di scuola e non si

curò dei pericoli che gli venivano: piú volte fu sul punto di essere arrestato e alcuni dei suoi allievi subirono il martirio.

L'eccellenza del maestro rese subito la scuola nota al di là del ristretto ambito in cui svolgeva la sua attività: cominciarono a frequentarla cristiani già battezzati e perfino pagani desiderosi di ascoltare il giovane e già famoso maestro. Allora Origene ritenne opportuna dividerla in due corsi: il vero e proprio corso d'istruzione catechetica, che affidò all'amico Eracla; e un corso superiore d'istruzione cristiana, fondato sullo studio sistematico della sacra scrittura, che tenne egli stesso. Le accresciute responsabilità di fronte ad un pubblico sempre piú esigente spinsero Origene ad approfondire la sua cultura filosofica alla scuola del platonico Ammonio Sacca. All'incirca in quel tempo Origene, spinto da giovanile entusiasmo e interpretando troppo alla lettera *Mt.* 19, 12, forse anche per evitare dicerie in quanto la scuola era aperta anche alle donne, si evirò.

Tra i molti che Origene riuscí a convertire alla chiesa cattolica ci fu anche un ricco gnostico, Ambrogio, che restò poi tutta la vita molto legato al maestro. Fu lui che mise a disposizione di Origene ogni mezzo perché egli potesse attendere alla ricerca e allo studio senza alcuna preoccupazione di carattere economico e gli forní scribi e calligrafi che curassero subito la pubblicazione dei suoi scritti. Intanto la fama del maestro si era estesa per tutto l'Oriente ed egli fu chiamato in vari luoghi: in Arabia per istruire il governatore romano; ad Antiochia dove ebbe contatti con Giulia Mamea, madre dell'imperatore Alessandro Severo; in Palestina, ove si legò in amicizia con i vescovi Alessandro di Elia Capitolina (Gerusalemme) e Teoctisto di Cesarea: essi lo pregarono — siamo intorno al 215 — di predicare in chiesa pur essendo laico. Se ne rincrebbe Demetrio, poiché ad Alessandria non era permesso ai laici predicare in chiesa e, nonostante le spiegazioni fornite dagli amici di Origene, lo richiamò ad Alessandria. Va ancora ricordato che verso il 212 Origene fece un viaggio a Roma, già allora meta di pellegrinaggi da ogni parte della cristianità in forza del

prestigio che le veniva dalla memoria dei martiri Pietro e Paolo.

L'incidente palestinese era forse l'indizio che i rapporti di Origene col suo vescovo non erano piú buoni come prima: comunque la rottura aperta si ebbe soltanto intorno al 330, allorché, in occasione di un viaggio in Grecia ove era stato inviato per controbattere alcuni eretici, di passaggio per Cesarea Origene fu ordinato prete da Alessandro e Teoctisto, senza che fosse stata chiesta autorizzazione o comunque fosse stato informato anticipatamente Demetrio. Questi considerò abuso intollerabile che vescovi di altra regione consacrassero prete un cristiano che stava sotto la sua giurisdizione, e ottenne che due successivi concili del clero d'Egitto condannassero Origene e lo considerassero deposto dal presbiterato. Sappiamo che Roma ratificò questa condanna: ma di essa non tennero conto le comunità di Palestina e di altre regioni orientali. Proprio a Cesarea di Palestina trovò rifugio Origene, la cui permanenza in Alessandria era praticamente diventata difficile a seguito della condanna. Eusebio accusa Demetrio di aver fatto condannare Origene perché spinto da un sentimento umano, cioè per invidia della grande fama che quello aveva conseguito e che metteva in ombra il prestigio del vescovo alessandrino. La notizia va probabilmente ridimensionata ed interpretata nel senso che il grande prestigio del dottore anche soltanto indirettamente poteva riuscire d'impedimento alla politica di accentramento e di potere che allora tenacemente perseguiva il vescovo d'Alessandria. E d'altra parte, certi aspetti dell'insegnamento d'Origene non riuscivano graditi ai cristiani di meno elevato livello culturale, sí che Demetrio poteva esser certo che almeno in questi ambienti la condanna di Origene, accusato di concedere troppo, nel suo insegnamento, alla filosofia greca, sarebbe riuscita gradita. Che la condanna d'Origene travalicasse il meschino ambito di un contrasto personale è dimostrato dal fatto che essa fu mantenuta non soltanto dal successore di Demetrio, Eracla, il vecchio amico di Origene anche lui però ormai mal disposto nei suoi confronti, ma anche dal suo succes-

sore Dionigi, discepolo di Origene d'alto sentire, che certo non nutriva risentimenti personali per il maestro.

Perduta la speranza di poter rientrare onorevolmente in Alessandria, Origene aprí una nuova scuola a Cesarea, la cui fama rapidamente offuscò quella della scuola d'Alessandria e il cui influsso si fece sentire in maniera determinante in tutto l'Oriente, dall'Arabia all'Asia Minore. Gregorio Taumaturgo, il grande evangelizzatore del Ponto, dopo aver trascorso vari anni a questa scuola, al momento di andar via definitivamente, indirizzò al maestro un commosso discorso di ringraziamento che testimonia in maniera inequivocabile la fortissima presa che Origene aveva sui suoi discepoli. Da questo discorso noi apprendiamo anche, nelle linee generali, il modo d'insegnamento che si teneva alla scuola, con un primo corso di carattere propedeutico dedicato alle scienze profane, soprattutto alla filosofia, e poi con l'attento e sistematico studio della sacra scrittura. In questo ultimo periodo della vita d'Origene cadono alcuni viaggi nelle regioni vicine, soprattutto in Arabia, per partecipare a pubblici dibattimenti in alcune comunità nelle quali l'ortodossia del vescovo locale era in discussione: fu celebre la sua disputa, coronata da successo, con Berillo di Bostra.

Durante la persecuzione di Decio (250) Origene fu arrestato e torturato: nonostante fosse avanzato negli anni, resse la prova. In questa occasione Dionigi di Alessandria lo riconciliò con la sua chiesa. Di lí a poco, nel 253 Origene, a causa degli strapazzi sopportati durante la prigionia, morí a Tiro, dove si era ritirato non sappiamo per quale motivo.

2. – OPERE.

Benché occupato dalle incombenze dell'insegnamento e, a partire da un certo momento, anche da continui viaggi, Origene trovò modo di esplicare notevole attività letteraria, in buona parte connessa proprio con la sua attività d'insegnamento. Girolamo nella lettera 33 enumera 800 suoi

scritti; Epifanio dice di averne letti 6000. Di tanta ricchezza poco ci è restato, sia per la mole stessa dell'opera sia soprattutto per le ripetute condanne cui Origene fu soggetto dopo la morte. Per questo motivo buona parte di ciò ch'è rimasto a noi ci è pervenuto in traduzione latina, perché in Occidente la condanna solo in piccola misura impedí la diffusione dei suoi scritti soprattutto negli ambienti monastici. Comunque, anche se poche in rapporto con l'intera produzione, le opere superstiti sono in numero sufficiente a darci idea abbastanza precisa del pensiero dell'autore.

Origene fu soprattutto studioso della sacra scrittura: perciò la grande maggioranza dei suoi scritti fu dedicata all'interpretazione del testo sacro. Interessato a stabilirne l'esatta lezione come fondamento per una retta esegesi, egli curò la composizione degli *Hexapla*, monumentale impresa per cui in sei colonne affiancate erano trascritti successivamente il testo ebraico del VT in caratteri ebraici, il testo ebraico traslitterato in caratteri greci, le versioni greche di Aquila, Simmaco, i LXX e Teodozione. Questo grande lavoro serviva all'accertamento del testo dei LXX, in uso nelle chiese d'Oriente. Per tal motivo la quinta colonna, ove esso era trascritto, era munita di segni diacritici, l'obelos che indicava i passi che questa versione presentava in piú rispetto al testo ebraico, e l'asterisco, che invece indicava i punti in cui i LXX presentavano lacuna rispetto all'ebraico: in tali punti Origene era solito servirsi della versione di Teodozione. Di questa grande opera sembra che sia stata fatta una sola copia integrale, che Eusebio e Girolamo leggevano ancora a Cesarea. Ne furono fatte però varie copie parziali limitate alle quattro colonne che riproducevano le traduzioni greche. Di esse ci sono giunti per diversa via vari frammenti.

Già gli antichi ripartirono la vasta opera esegetica di Origene in tre sezioni: scolii, omelie, commentari. Gli scolii erano brevi interpretazioni di passi della scrittura di difficile interpretazione o di particolare interesse. Origene ne scrisse varie racolte sull'*Esodo*, il *Levitico*, il *Vangelo di Giovanni*, ecc. Data la particolare fisionomia di tali scritti, nessuna raccolta ci è pervenuta per intero. Certamente molti

scolii sono confluiti nelle raccolte dei commentatori successivi, soprattutto nelle Catene, ma non è facile identificarli rispetto ad altri frammenti di opere origeniane d'altro tipo. Le omelie sono il frutto dell'attività di predicatore che Origene esercitò con molto zelo a Cesarea. Sappiamo che egli predicava spesso, certi periodi dell'anno tutti i giorni, commentando sistematicamente interi libri della scrittura o sezioni di essi. Delle 574 che furono trascritte dagli stenografi, ce ne sono giunte circa 200, sulla *Genesi*, l'*Esodo*, il *Levitico*, i *Numeri*, *Giosuè*, i *Giudici*, i *Re*, *Isaia*, *Geremia*, *Ezechiele*, *Luca*, il *Cantico dei Cantici*, alcuni *Salmi*. 20 omelie su *Geremia* e una sui *Re* ci son giunte nel testo greco, le altre nella traduzione latina di Girolamo e di Rufino. Di due omelie sulla Pasqua scoperte anni fa in un papiro a Toura si attende ancora la pubblicazione. Nelle omelie Origene, rivolgendosi ad un uditorio non selezionato come quello della scuola, evita di approfondire troppo certi temi speculativi: ma in complesso la sua interpretazione, prevalentemente allegorica, non rifugge temi anche impegnativi, pur necessariamente trattati in maniera non esaustiva. Rispetto ad esse i commentari presentano ben altra complessità, non soltanto per l'ampiezza della interpretazione, ma anche per la sistematicità e la minuziosità: qui Origene non ha mai timore di riuscire prolisso, e quando affronta un tema lo sviscera a fondo, con interpretazione prima letterale e poi soprattutto allegorica, con una serie impressionante di richiami da altri passi della scrittura in qualche modo connessi — anche solo esteriormente — con quello che sta interpretando in quel dato momento: proprio da tali collegamenti scaturisce l'interpretazione che vuole cosí spiegare la scrittura per mezzo della scrittura, cosí come già gli antichi grammatici alessandrini erano usi interpretare Omero con Omero. Sono opere che anche in certo disordine espositivo rispecchiano pienamente la pratica della scuola. Di fronte ad un uditorio selezionato e ben conosciuto Origene non aveva timore di presentare, anche se solo in forma problematica, interpretazioni ardite, a volte sconcertanti, sempre estremamente acute e stimolanti. Dei tanti commentari che scrisse, ci sono rimasti nella lingua

originale 8 libri non continui del *Commento a Giovanni*, che ne contava 32, e i ll. X-XVII del *Commento a Matteo*, che ne contava 25. Il primo fu composto in parte ad Alessandria, in parte subito dopo il passaggio a Cesarea; il secondo fu composto intorno al 245 a Cesarea. Una anonima traduzione-riduzione latina ci ha conservato buona parte del testo perduto del *Commento a Matteo*. Solo in traduzione latina di Rufino ci sono giunti 4 (o meglio 3) libri del *Commento al Cantico dei Cantici* preceduti da un importante prologo. L'originale, in 10 libri (composto verso il 240), era considerato da Girolamo il capolavoro di Origene: i temi dell'amore di Cristo e la chiesa e di Cristo e l'anima sono qui trattati in una dimensione mistica che avrà decisivo influsso su tutto lo sviluppo ulteriore della mistica cristiana d'Oriente e d'Occidente, fino a S. Teresa e S. Giovanni della Croce. Ancora alla traduzione di Rufino dobbiamo 10 libri del *Commento a Romani*, in 15 libri, composto prima del 244. Rufino dichiara nella prefazione che la sua traduzione è particolarmente libera. Ma la scoperta di larghi frammenti dell'originale a Toura ha permesso di constatare la sostanziale fedeltà della traduzione rufiniana.

Fra le non molte opere di Origene di argomento non direttamente scritturistico occupa un posto di eccellenza il trattato in 4 libri *De principiis* non tanto perché l'autore gli annettesse particolare significato quanto perché, presentando in maniera approssimativamente sistematica argomenti altrimenti sparpagliati e dispersi nel vasto pelago delle opere esegetiche, in tempi sia antichi sia moderni ha costituito il testo base per giudicare la dottrina e l'ortodossia dell'autore: per troppe persone, sia in antico sia tuttora, Origene è stato l'autore di questo solo libro; e questa valutazione restrittiva si è rivelata estremamente deformante. Va subito premesso che il *De principiis* non intese affatto essere un'esposizione completa e organica di dottrina cristiana, ma piuttosto la trattazione, abbastanza sistematica, di certi argomenti di fede che l'autore riteneva fino allora scarsamente approfonditi o addirittura del tutto trascurati. L'impressione di sistematicità deriva dal fatto che tutti i punti della fede cristiana vengono toccati: Dio, il

Figlio, lo Spirito santo, origine e destino del mondo, con special riguardo all'uomo; speciale interesse è dedicato allo studio della sacra scrittura, di cui si fissano i criteri metodologici a sostegno di un'interpretazione prevalentemente, ma non esclusivamente, allegorica. D'altra parte, la trattazione dei singoli argomenti è fatta coll'intento che sopra abbiamo accennato: ne derivano carenze e squilibri che risulterebbero intollerabili a chi considerasse l'opera soltanto come un'esposizione elementare e completa di dottrina cristiana. P. es., trattando dell'incarnazione, Origene si dilunga a spiegare il modo con cui in Cristo si sono unite natura divina e natura umana, ma trascura quasi completamente di trattare dell'efficacia redentiva della morte di Gesú, argomento che invece è toccato ripetutamente e anche suggestivamente in varie opere di carattere esegetico. Nonostante questo carattere di sistematicità piú apparente che reale, aggravato da certo disordine nella successione dei vari argomenti, il *De principiis* rappresentò un fatto nuovo e importante nell'ambito della ancor giovane letteratura cristiana: l'ambizione dichiarata di voler approfondire le piú ardue questioni concernenti la fede e l'ardire di certe soluzioni proposte in questa sede rappresentavano uno stacco qualitativamente netto rispetto a quanto si era fatto fino allora e davano chiaramente ad indicare che la cristianità alessandrina, allenata alla diuturna e difficile polemica con lo gnosticismo, aveva ormai conseguito una maturità che metteva fine alla condizione di inferiorità intellettuale nella quale pagani e gnostici tenevano allora i cristiani della chiesa cattolica. Un'ardita avventura dello spirito cristiano potremmo definire quest'opera, permessa dallo stato ancora fluido e dalle linee ancora incerte del deposito di fede e portata avanti da un ingegno capace di suggestioni di portata cosmica nello slancio mistico verso l'immensità divina: tentativo destinato a non piú ripetersi per il progressivo definirsi delle linee dottrinali e il conseguente restringersi e immiserirsi dell'ambito lasciato alla libera speculazione. La controversia origeniana, di cui tratteremo fra breve, s'incentrò soprattutto su questo libro: si spiega perciò la scomparsa dell'originale greco ad eccezione di due lunghi

frammenti dei ll. III e IV, ripresi da Basilio di Cesarea e da Gregorio Nazianzeno nell'antologia di passi origeniani da loro curati, la *Philocalia*, e di altri frammenti riportati nel contesto della polemica, molto brevi e scelti sempre tendenziosamente. L'opera ci resta nella traduzione latina di Rufino, che ha cercato programmaticamente di attenuare e modificare certi passaggi che ormai si presentavano pericolosi, soprattutto in materia trinitaria e cosmologica. Girolamo, diventato antiorigeniano, polemicamente ne fece una traduzione latina molto piú letterale, proprio perché fossero ben evidenti gli errori di Origene: l'iniziativa, troppo tendenziosa, non ebbe fortuna e l'opera di Girolamo è andata perduta, ad eccezione di vari frammenti riportati da Girolamo stesso nella sua *ep.* 124 in forma sistematica, seguendo la trama dell'opera passo passo. Dal complesso di tutto questo materiale indiretto è possibile ricostruire il testo originale in piú punti ove Rufino l'aveva alterato.

L'alto grado di maturità intellettuale e culturale di Origene è testimoniato anche dagli 8 libri *Contra Celsum*. Al tempo di Marco Aurelio il filosofo Celso aveva scritto un *Discorso veritiero* contro i cristiani: a differenza di altre opere anticristiane, questa di Celso fondava la sua condanna su una documentazione, non certo completa ma comunque inusitata in un pagano, tratta dai libri sacri e dalla letteratura dei cristiani. Proprio per tal motivo Origene, invitato dall'amico Ambrogio a confutare l'opera, ritenne opportuno citarla passo passo quasi integralmente e discuterla con ampiezza e grande attenzione. L'opera origeniana rivela l'ampia conoscenza che egli aveva della filosofia greca e che gli ha permesso di rilevare sistematicamente i punti deboli dell'argomentazione celsiana. Celso accusava i cristiani di essere fanatici rozzi ed ignoranti: proprio la confutazione di Origene dava la prova che questa accusa ormai doveva essere radicalmente ridimensionata: il cristianesimo diventava una forza in pieno slancio anche nel campo della cultura.

Fra le opere di minore impegno, oltre un *De oratione*, contenente un ampio commento al *Padre nostro*, e un'*Exhortatio ad martyrium* indirizzata all'amico Ambrogio impri-

gionato nel 235 durante la persecuzione di Massimino Trace, è opportuno rilevare il *Dialogus cum Heraclide*, restituitoci da un papiro di Toura. Abbiamo accennato che Origene ebbe occasione di disputare pubblicamente in varie località con eretici o con personaggi di dubbia ortodossia: tali discussioni venivano stenografate e, anche se Origene annetteva loro scarsa importanza, avevano una certa diffusione. Il *Dialogus cum Heraclide* è appunto il resoconto di uno di questi dibattiti pubblici, tenutosi in una comunità cristiana probabilmente dell'Arabia intorno al 245. L'opera è interessante piú che per certe precisazioni su punti importanti della dottrina origeniana, per il suo carattere intrinseco che ci porta nel vivo di un avvenimento importante in una comunità cristiana: il vescovo Eraclide è sospettato di avere idee non ortodosse in materia trinitaria e Origene è stato invitato per saggiare la sua fede. Il dialogo si fa a volte incalzante fra Eraclide che cerca di sfuggire la logica stringente dell'avversario ed Origene che lo pressa senza dargli possibilità di scampo, ma senza mai venir meno al rispetto e all'amore per il fratello. Una preziosa testimonianza dell'intensa vita comunitaria dei cristiani di allora e dello scrupoloso zelo con cui si vigilava sull'integrità del deposito di fede.

Fra le opere perdute di Origene non di argomento esegetico, basterà ricordare un giovanile trattato *De resurrectione*, il cui materiale era destinato a confluire in buona parte nel *De principiis*, e 10 libri di *Stromateis* in cui Origene trattava questioni di vario argomento, pertinenti soprattutto il rapporto fra la filosofia pagana e la sacra scrittura. Ma le notizie, anche indirette, su questa opera sono molto scarse. Del copioso epistolario che leggeva Eusebio ci sono rimaste solo due lettere e parte di una terza (riportata da Rufino e Girolamo): una lettera è indirizzata a Gregorio Taumaturgo e tratta dell'utilizzazione della filosofia greca come insegnamento propedeutico allo studio della dottrina cristiana; l'altra risponde ad un erudito cristiano dell'epoca, Giulio Africano, e verte sull'origine ebraica o greca dell'episodio di Susanna nel libro di *Daniele*, di cui si conosceva soltanto il testo greco. La discussione è ad alto livello

sul piano sia esegetico sia filologico e rappresenta quanto di piú maturo ci abbia dato l'antichità cristiana in questo specifico ambito.

3. - LINEE FONDAMENTALI DEL PENSIERO ORIGENIANO.

Per intendere non superficialmente il significato della riflessione origeniana è necessario inquadrarla nell'ambiente culturale in cui essa si estrinsecò e in riferimento alla fondamentale problematica cui volle far fronte. L'Alessandria del II secolo, riflette nella sua componente cristiana, già abbastanza consistente, la stessa irrequietezza intellettuale che caratterizzava in ogni manifestazione culturale questa grande metropoli, da secoli all'avanguardia nella cultura ellenistica. Gli scarsi elementi di cui disponiamo per farci un'idea della vita della comunità cristiana di Alessandria soprattutto sotto l'aspetto culturale convergono nel presentarci una forte minoranza gnostica come assolutamente dominante in questo senso. Gli gnostici facevano confluire nella loro dottrina dualista elementi di diversa origine, cristiani ebraici orientali greci, in un tentativo di sintesi che si presentava intellettualmente piú ambizioso rispetto alla elaborazione dottrinale appena incipiente che allora si aveva nella chiesa cattolica. Essa operava una netta contrapposizione fra il sommo Dio rivelatosi nel NT e il Dio inferiore del VT, fra il mondo materiale, negativamente considerato come un prodotto del peccato primordiale, opera del Dio inferiore del VT e destinato alla corruzione finale, e una realtà divina destinata a trionfare negli uomini spirituali fino alla ricostituzione dell'unità primordiale lacerata dal peccato; e cosí proponeva al cristiano di una certa levatura intellettuale una soluzione dell'angoscioso problema del male con tanti agganci con la speculazione platonica da convincerlo che solo nello gnosticismo egli poteva trovare completo soddisfacimento delle sue aspirazioni non soltanto religiose ma anche intellettuali. Facilmente perciò lo gnosticismo si proponeva come una specie di rivelazione esoterica superiore rispetto alla dottrina comunemente di-

vulgata nella società cristiana, sí che lo gnostico si sentiva come un privilegiato rispetto alla modestia intellettuale del cristiano comune.

In tale situazione Origene, sulle tracce di Clemente, sentí l'esigenza di contrastare al livello intellettualmente piú elevato la propaganda gnostica, e di presentare perciò la dottrina ortodossa in dimensione cosí approfondita ed elaborata da togliere ogni fondamento alla pretesa gnostica di costituire un livello superiore di cultura cristiana. In altri termini, la posta in gioco era il recupero alla chiesa cattolica di una frangia, rilevante forse non tanto numericamente quanto socialmente ed intellettualmente, della comunità che fino allora era stata attratta verso l'esoterismo e l'intellettualismo della dottrina gnostica. In un clima di polemica continua e pressante Origene portò avanti con infaticabile operosità questa missione, in uno stato di tensione dialettica che, se da una parte lo contrapponeva in maniera categorica agli gnostici, dall'altra però lo esponeva a subire variamente l'influsso di questi avversari, quanto mai agguerriti culturalmente e tecnicamente. Alla pari di Clemente, Origene riprese dallo gnosticismo l'esigenza che il cristiano non si deve ritener pago dell'istruzione elementare impartitagli prima del battesimo ma deve progredire, nella indagine del mistero divino, a livelli sempre piú elevati, senza mai ritenersi pago dei risultati man mano raggiunti. Questo ideale, che lo gnostico limitava a pochi eletti, per Origene è imprescindibile dovere di ogni cristiano, anche se non gli sfugge la diffidenza e l'ostilità della massa di fronte a tale impegno. Esso ineluttabilmente esigeva nello studio della sacra scrittura l'applicazione di parametri e procedimenti di ragionamento e anche di temi specifici tratti dalla filosofia greca: e se questo procedimento rendeva vieppiú diffidente il cristiano di basso livello intellettuale, facilitava la diffusione del cristianesimo proprio in quelle classi elevate della società pagana, che respingevano il cristianesimo soprattutto perché lo ritenevano incompatibile con un alto livello di preparazione intellettuale e culturale.

La vastità dell'opera origeniana, la poliedricità dei suoi interessi, l'eterogeneità degli elementi che Origene ha cer-

cato ma non sempre è riuscito ad armonizzare rendono difficile il tentativo di caratterizzare con esattezza il suo pensiero e di individuare in lui un preciso centro d'interesse intorno al quale far gravitare e ridurre ad unità i diversi aspetti della sua speculazione e della sua attività. D'altra parte, proprio la presenza di elementi disparati nel pensiero di Origene e il tono problematico con cui le soluzioni piú ardite sono proposte — Origene ama discutere e proporre piú che definire apoditticamente — hanno reso facili tentativi antichi e moderni di interpretare in maniera unilaterale l'opera di Origene fino a farne un teologo cristiano a parole, ma effettivamente irriducibile alle premesse del dogma cristiano. Valorizzando quegli influssi gnostici cui sopra abbiamo accennato, si è giunti a fare di Origene addirittura uno gnostico, lui che tutta la vita ha polemizzato con questi eretici. Piú frequenti i tentativi di farne un pensatore di fondamentale impronta ellenistica. Ma per giungere a questo risultato il pensiero di Origene viene sottoposto ad un drastico processo di semplificazione e di irrigidimento: di semplificazione, in quanto si pone l'accento soltanto su alcune componenti della multiforme speculazione origeniana e le si considera preminenti o addirittura esclusive, rispetto ad altre che invece sono altrettanto importanti. In altri termini, si tien conto soltanto di certe parti del *De principiis* e si trascurano opere come il *Commento al Cantico dei cantici*. Di irrigidimento, in quanto non si vuol tener conto della problematicità con cui Origene propone tante soluzioni, a volte alternative, e si preferisce assumere come rappresentativa del genuino pensiero dell'autore sempre e soltanto la soluzione piú lontana dalla tradizione della chiesa.

Non v'ha dubbio che piú volte la componente cristiana e quella ellenica della formazione, e possiamo dire della personalità, d'Origene variamente si oppongono e si sovrappongono in un tentativo instabile di sintesi. La novità del tentativo e la mancanza di qualsiasi punto fermo cui fare riferimento accrescevano l'alea del risultato. Non dobbiamo però assolutamente sottovalutare, accanto alla precisa ed espressa volontà di Origene di essere sempre e soltanto

uomo della chiesa, l'incidenza fondamentale, sul suo pensiero, dei capisaldi della tradizione cristiana. Profondamente e suggestivamente cristiano è il motivo attorno al quale è possibile far gravitare gli aspetti basilari della speculazione di Origene: la funzione assolutamente centrale del Logos, interprete della volontà del Padre, che dopo aver creato il libero mondo delle creature razionali, lo recupera e lo riscatta dal peccato lentamente e gradualmente, senza far forza alla libertà di alcuno, operando nelle forme piú varie: nella sacra scrittura, nell'incarnazione, nella coscienza di ognuno; e a tutti i piú vari livelli, facendosi tutto a tutti ed adattandosi alle diverse condizioni ed esigenze di ogni anima, sí che ognuna possa trarre da questo personale contatto il massimo possibile di profitto.

Se la figura e l'attività del Logos costituiscono l'oggetto fondamentale della riflessione origeniana, l'acquisizione della filosofia platonica in maniera piú completa e rigorosa di quanto fino allora si fosse fatto forní al nostro autore il fondamentale parametro di pensiero per sviluppare quella riflessione: la distinzione di due livelli di realtà, uno superiore di realtà assoluta immobile ed eterna, l'altro inferiore di una realtà relativa e fenomenica, non privo di una sua verità, ma soprattutto inteso come figura e simbolo di una realtà superiore. Proprio qui s'incardina il metodo d'interpretazione della sacra scrittura, che dà valore al senso letterale della pagina sacra ma soprattutto considera questa letteralità come velo e rivestimento di un senso piú vero e sublime, il senso spirituale: ad esso si deve giungere attraverso l'interpretazione allegorica, l'unica che può guidarci alla scoperta degli innumerevoli tesori che l'inesauribile ricchezza della parola divina discopre gradatamente a chi la studia con passione, senza appagarsi del significato della nuda lettera. Parallelamente, l'adesione al Cristo incarnato ha per Origene soltanto valore propedeutico, come punto iniziale di un progresso verso la profondità di Dio che gradualmente ci deve mettere a contatto, e a contatto sempre piú stretto, con la divinità del Figlio di Dio. Anche i sacramenti, al di là della loro significazione materiale, cui Origene è ben lungi dal togliere valore, vanno intesi soprat-

tutto nella loro significazione spirituale, di cui il rito materiale è simbolo e figura. Proprio in virtú di questa *forma mentis* platonizzante, che sfruttando certi spunti neotestamentari (del *Vangelo* di Giovanni e della *Lettera agli Ebrei*) forza e dilata la contrapposizione paolina fra la Gerusalemme terrestre e la Gerusalemme celeste, in tutti i campi della sua attività la vita d'Origene fu sforzo e tensione per passare dalla realtà inferiore a quella superiore, dalla lettera allo spirito, dal simbolo alla luminosa realtà in una progressiva ascesa verso la luce sempre piú autentica, in un progredire senza fine, di conoscenza e d'amore, nell'inesauribile realtà divina. Di qui l'afflato mistico che pervade tanta parte della pagina origeniana, che spiega e giustifica certe ardite costruzioni di pensiero, certe curiose insistenze su motivi apparentemente esteriori, che altrimenti potrebbero sembrare vuota esercitazione intellettualistica, e invece sottendono sempre questa tensione verso l'alto.

La sintesi origeniana, pur con certi suoi squilibri e pericoli, rappresentava qualcosa di grande e di nuovo, di fronte al quale rimanevano offuscati i pallidi tentativi della riflessione anteriore. Non meraviglia perciò che essa abbia esercitato decisivo influsso su tutta la riflessione teologica esegetica mistica delle generazioni successive. Tale influsso non è facilmente valutabile in tutta la sua portata, perché molte delle soluzioni prospettate da Origene sono diventate patrimonio comune della chiesa, e perciò non facilmente riconducibili a lui. Non temiamo comunque di esagerare affermando che l'opera di Origene ha costituito una svolta decisiva nella storia del dogma cristiano, nel senso che quanto delle ricche e complesse tradizioni precedenti, anche eterodosse (gnostici), è confluito nella sua sintesi, ha continuato ad operare ed essere cosa viva nella speculazione successiva, mentre quanto egli ha lasciato da parte quasi sempre è caduto nell'oblio e nella dimenticanza.

Tutto ciò non deve farci dimenticare che Origene, piú che uomo di studio e di lettere, volle essere soprattutto maestro di spiritualità: il discorso di ringraziamento di Gregorio Taumaturgo ci fa toccar con mano quanto zelo e quanta intelligente cura Origene profondesse nella for-

mazione intellettuale e spirituale dei suoi allievi e quanto profonda traccia imprimesse nelle loro anime, nello sforzo di farli gradualmente passare dallo stato imperfetto di principianti alla condizione di cristiani perfetti, che per lui non era riservata a pochi privilegiati per natura, come volevano gli gnostici, bensí era aperta a tutti coloro che sentissero il richiamo della verità.

4. - CONTROVERSIE ORIGENIANE.

Abbiamo visto come la condanna di Origene da parte di Demetrio fosse stata provocata da motivi prevalentemente di carattere disciplinare e forse personale: ma è fuor di dubbio che già allora certi aspetti del suo insegnamento provocarono reazioni sfavorevoli in alcuni ambienti. Morto Origene, osserviamo da una parte la persistenza, il consolidamento e la diffusione delle sue fondamentali teorie in materia teologica ed esegetica in Alessandria e gradatamente in gran parte dell'Oriente; dall'altra resistenze sempre piú forti di ambienti originariamente legati alla cultura asiatica, molto diversa — nella sua impostazione materialista — dallo spiritualismo origeniano. Verso la fine del sec. III e l'inizio del IV sia in Asia Minore (Metodio) sia ad Alessandria (Pietro) furono fortemente criticate le teorie di Origene circa la resurrezione dei corpi e la preesistenza delle anime. A seguito della controversia ariana anche certe proposizioni trinitarie di Origene sembrarono insufficienti ed erronee: e se persone di buon senso, come Atanasio Ilario Basilio di Cesarea, non drammatizzarono queste insufficienze, riconoscendo fra l'altro il tono problematico con cui spesso Origene proponeva le sue soluzioni, spiriti gretti e meschini trovarono in esse motivo di scandalo.

Intorno al 375 Epifanio di Salamina (di Cipro) pubblicò il *Panarion*, opera dedicata alla descrizione e confutazione di tutte le eresie: fra esse, al n. 64, è annoverata l'eresia origeniana, cui si fa carico di errori in materia trinitaria e antropologica (preesistenza delle anime, resurrezione dei corpi). Epifanio cercò alleati nella lotta contro Origene e

in Palestina, intorno alla fine del secolo, riuscí a trarre dalla sua Girolamo, già ferventissimo origeniano, che allora viveva nel monastero che aveva fondato a Betlemme; non però Giovanni di Gerusalemme e Rufino, l'amico di Girolamo che viveva a Gerusalemme, che restò fedele alla memoria del maestro. Di qui un'aspra polemica fra Epifanio e Girolamo da una parte, Rufino e Giovanni vescovo di Gerusalemme dall'altra. Fra un seguito di alti e bassi, armistizi e riprese della lotta, e in seguito all'intervento di Teofilo di Alessandria si giunse a varie condanne di Origene sia ad Alessandria sia a Roma intorno agl'inizi del V secolo. Fu in questa occasione che Rufino, tornato nel 398 in Italia, fece la traduzione accomodata del *De principiis* che abbiamo già ricordato, provocando la reazione di Girolamo.

Malgrado le varie condanne Origene continuò ad essere letto in Oriente — come anche in Occidente —, soprattutto in Palestina, fra i monaci dove, anche per influsso di Evagrio Pontico, i punti piú controversi della dottrina del maestro vennero ancor piú radicalizzati: unità iniziale e finale indifferenziata delle creature razionali fra loro e col Logos, forma sferica del corpo che risorgerà, ecc. Nei primi decenni del VI secolo la diffusione dell'origenismo negli ambienti monastici cominciò a suscitare contrasti violentissimi che spinsero l'imperatore Giustiniano ad intervenire. In una lettera indirizzata a Mena, patriarca di Costantinopoli (543), egli condanna e confuta varie proposizioni origeniane, puntualizzate soprattutto in brevi passi del *De principiis*. Dieci anni dopo il concilio ecumenico di Costantinopoli riprese la questione e condannò la dottrina origeniana, soprattutto nella forma radicale che aveva assunto in quel tempo. La condanna si concretò in 15 anatematismi. Questa serie di provvedimenti segnò la fine del movimento origenista, ma le opere di Origene continuarono ad avere in Oriente una certa, anche se molto ristretta, circolazione.

In Occidente invece le ripetute condanne nocquero meno alla fortuna di Origene: le sue opere tradotte in latino da Girolamo e Rufino furono lette per tutto il Medio Evo negli ambienti monastici; e Origene costituí, insieme con

Agostino e Gregorio Magno, il fondamento della spiritualità monastica. Non sfuggiva il contrasto fra l'eccellenza dei suoi scritti e le condanne che gli erano state inflitte, che manteneva incertezza circa quello ch'era stato il destino finale del grande dotto: ne fa fede una visione di Elisabetta di Schönau, alla quale la Vergine rivolge parole che lasciano bene sperare circa la salvezza finale di Origene nonostante la condanna ecclesiastica. E alcuni secoli dopo Pico della Mirandola sosteneva e discuteva la tesi della salvezza finale dell'anima di Origene. Il giudizio sostanzialmente favorevole che di Origene dette il Rinascimento si compendia nell'atteggiamento di Erasmo, che di Origene fu studioso, editore e grande ammiratore: *Plus me docet christianae philosophiae unica Origenis pagina quam decem Augustini.* Invece per opposti motivi furono fieramente avversi ad Origene i Riformatori (Lutero) e i Controriformatori (Baronio): gli uni perché Origene era stato il piú strenuo difensore di quel libero arbitrio che essi negavano; gli altri perché consideravano decisiva ai danni del nostro autore la condanna ecclesiastica. La polemica pro e contro Origene si è protratta per secoli: basti ancora ricordare fra gli avversari Giansenio, fra i sostenitori Huetius.

Questo stato di cose, se ha favorito lo studio sempre piú approfondito delle opere di Origene, ha però fatto sí che questo studio riuscisse sempre piú o meno condizionato dalle esigenze o di difendere o di condannare, col risultato di riuscire spesso parziale, se non addirittura deformante: i tentativi di recupero all'ortodossia piú piena, fatti piú volte da parte cattolica nel corso dell'800 (Möhler, Freppel, Capitaine, ecc.), hanno teso soprattutto a mettere in evidenza di Origene ciò che piú si accorda con l'ortodossia tradizionale. Di contro, soprattutto ma non esclusivamente, in ambiente protestante, si tendeva a presentare Origene come un pensatore piú influenzato dalla filosofia greca che non dalla sacra scrittura e dalla tradizione cristiana. Solo pochi anni fa questa interpretazione è stata ancora sostenuta da Kettler; qualche decennio prima essa era stata proposta dalle opere fondamentali di De Faye e Hal Koch. Una data importante per la storia degli studi su Origene è

stata rappresentata dalla pubblicazione nel 1931 del volume di W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*: esso per la prima volta richiamava perentoriamente l'attenzione sulla ricchissima dottrina ascetica e mistica del grande Alessandrino, che invece fino allora era stato studiato prevalentemente, spesso esclusivamente, quale teologo ed esegeta. Soprattutto in Francia il nuovo indirizzo di studio ha trovato seguaci entusiasti e capaci: Von Balthasar, De Lubac, Daniélou, Crouzel. Su questa via diventa molto piú facile presentare una *facies* del tutto positiva di Origene: si corre però il rischio di eccedere in senso opposto rispetto al primitivo indirizzo di studi, trascurando non l'esegeta — fatto oggetto di studi sempre piú numerosi ed impegnati — quanto il teologo.

Ma ormai, al di là di queste prese di posizioni non del tutto imparziali, va segnalato il completo recupero di Origene nell'interesse degli studiosi e di conseguenza nel posto che gli spetta di diritto nella storia del cristianesimo. Ormai vengono meno i vecchi schematismi, e gli studi che di anno in anno si fanno sempre piú fitti sono volti a studiare l'autore non in base a idee preconcette ma piuttosto *iuxta propria principia*. E da tali studi emerge sempre piú chiara la convinzione che l'Alessandrino rappresentò un momento veramente fondamentale nella storia della cristianità antica considerata in tutti i suoi diversi aspetti.

NOTA

Ritengo opportuno chiarire brevemente i criteri che hanno ispirato la scelta dei testi proposti nelle pagine che seguono, soprattutto in relazione al fatto che il presente volume viene a far parte di una collana specificamente dedicata ai classici della filosofia cristiana. Com'è noto, si può parlare di distinzione precisa fra filosofia e teologia soltanto a partire dal tempo della Scolastica medievale, sí che costituirebbe grave errore voler trasferire di peso questa distinzione, in modo tutt'affatto esteriore, nel mondo della cristianità antica che l'ignorò completamente. D'altra parte, i criteri informatori della collezione non permettevano una scelta indiscriminata di testi origeniani e imponevano un certo criterio selettivo. Non è difficile trovare nell'antica letteratura cristiana in lingua greca e latina opere che sia per scarsa formazione degli autori sia per preciso intendimento trascurano quasi completamente la componente scritturistica e si fondano prevalentemente, se non addirittura esclusivamente, sul ragionamento: basti pensare a Taziano, Atenagora, Minucio, Lattanzio. Non è il caso di Origene, conoscitore come nessun'altro mai di tutto il testo sacro, che volle essere sempre e unicamente un interprete di esso. Non mancano comunque nelle sue opere pagine in cui domina la riflessione di carattere filosofico, soprattutto in relazione a problemi dibattuti dalla filosofia pagana dell'epoca. Ma limitare la nostra scelta a passi di tal genere avrebbe provocato — a mio avviso — vari gravi inconvenienti: infatti l'opera origeniana sarebbe stata presentata in forma troppo frammentaria e perciò, in definitiva, falsata; e soprattutto la scelta sarebbe stata operata secondo criteri del tutto esterni e totalmente estranei all'impostazione metodologica dell'autore. Era invece necessario che il criterio selettivo scaturisse dalle pagine stesse di Origene.

In tal senso mi sono fatto forte di una fondamentale considerazione che Origene propone a *Princ.* I, *praef.*, 3, nel contesto di uno sguardo panoramico su quella che era la dottrina

usualmente professata nella comunità cristiana di quel tempo: « Occorre sapere che gli apostoli, che predicarono la fede di Cristo, su alcuni punti che ritennero necessari espressero in forma chiarissima il loro insegnamento a tutti i credenti, anche a quelli che erano meno propensi alla ricerca della scienza divina: ma la dimostrazione razionale dei loro enunciati lasciarono da indagare a coloro che avessero meritato i doni sublimi dello spirito e soprattutto avessero ottenuto dallo Spirito santo il dono della parola, della sapienza e della scienza. Di altre verità gli apostoli affermarono l'esistenza ma ne tacquero modalità e origine, certo perché i piú diligenti fra i loro discendenti, amanti della sapienza, potessero dedicarsi ad un esercizio in cui mostrare i frutti del loro ingegno: mi riferisco a coloro che si sarebbero resi degni e capaci di ricevere la sapienza ». Segue rapida presentazione delle dottrine chiaramente già formulate e di quelle invece appena accennate.

Abbiamo sopra chiarito i motivi per i quali Origene considerava imprescindibile dovere di ogni cristiano non accontentarsi di un grado elementare d'istruzione ma progredire al massimo che gli fosse consentito nell'approfondimento del mistero divino: proprio da questa convinzione trae alimento tutta la spinta mistica che pervade la pagina origeniana. Nel passo addotto or ora Origene propone due ambiti e modi di ricerca: dove la dottrina è già chiaramente definita, è demandata ai piú impegnati la dimostrazione razionale degli enunciati; dove invece essa è appenna accennata, è lasciata alla ricerca e all'iniziativa di ognuno di approfondire liberamente, a mo' di esercizio, tutta la problematica inerente a quegli enunciati sommari. Nell'un caso e nell'altro è lasciato allo studioso largo margine per la ricerca personale; e nel *De principiis* Origene applica questo criterio e si serve di questa libertà nella maniera piú ampia, partendo sempre dal dato scritturistico, ma elaborandolo in maniera tale da giungere molto al di là di quanto quel dato nella sua materialità gli avrebbe consentito.

Su questo principio metodologico origeniano abbiamo fondato la nostra scelta, nel senso di proporre una serie il piú possibile omogenea di passi in cui Origene mette a frutto al piú alto livello quella libertà speculativa che riteneva essergli concessa dallo stato ancora embrionale in cui si trovava al suo tempo l'elaborazione della dottrina cristiana. Ovviamente l'opera alla quale abbiamo piú attinto è stata il *De principiis*, non soltanto e non tanto perché lí quel principio è sistematicamente adottato, ma perché il suo carattere, sia pur relativamente,

sistematico ha fatto sí che in essa Origene abbia dato piú completa esposizione di certi fondamentali argomenti, che in altre opere sono variamente ripresi ma in forma molto piú frammentaria. Di queste altre opere abbiamo messo a frutto soprattutto il *Contra Celsum*, dove l'esigenza della polemica con il filosofo pagano ha spinto Origene a trattare ripetutamente, ma sempre in maniera piuttosto disordinata e frammentaria, problemi allora molto dibattuti dalle scuole filosofiche pagane; e il *Commento a Giovanni*, il piú giovanile dei commentari giunti a noi nel quale l'autore piú si lascia trascinare, dato anche il carattere del testo che commenta, a speculazioni molto ardite. Molto piú sporadico è stato il ricorso ad altre opere.

È superfluo rilevare che la presentazione dei testi è stata fatta in modo da proporre il pensiero origeniano nella maniera piú organica. Non possiamo dire, nella maniera piú completa, perché il suaccennato carattere dell'opera imponeva di sacrificare aspetti fondamentali dell'attività del nostro autore: quello, p. es., di carattere specificamente e piú tecnicamente esegetico, e anche quello di carattere mistico. Ma proprio per tal motivo e per non favorire involontariamente proprio noi quella visione parziale e deformata del pensiero origeniano che sopra tanto abbiamo stigmatizzato, riteniamo indispensabile preavvertire che dalla nostra opera vien fuori l'Origene « filosofo » (nel senso sopra accennato), cioè soprattutto impegnato nella ricerca speculativa di carattere piú razionale. Si tenga presente che lo scrittore, che in certe pagine sa essere cosí intellettualista, è lo stesso che nel *Commento al Cantico* e in alcune omelie ci ha lasciato aperture di carattere mistico rimaste ineguagliate per lo slancio e la profondità che le hanno ispirate.

I testi di Origene sia nell'originale greco sia nella traduzione latina (ove manca l'originale) sono stati addotti secondo le edizioni di *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*: per il *De principiis* e il *Contra Celsum* ediz. Koetschau; per il *Commento a Giovanni* ediz. Preuschen; per i pochi passi tratti dal *Commento al Cantico* e dalle omelie ediz. Baehrens; per il frammento su *Ps.* 1 ediz. Holl. Il *Dialogus cum Heraclide* è addotto secondo l'ediz. Scherer, « Sources Chrétiennes », 67; la lettera di Origene a Gregorio Taumaturgo secondo l'ediz. Crouzel, « Sources Chrétiennes », 148. Le traduzioni del *Contra Celsum* e del *Commento a Giovanni* sono di A. Colonna ed E. Corsini, edizione UTET, Torino; tutte le altre sono mie; quelle relative al *De principiis* sono tratte dalla traduzione edita anch'essa dalla UTET, Torino.

Quanto al *De principiis*, va osservato che la ricostruzione del testo fornita da Koetschau è stata fondata su una non piú del tutto giustificata sfiducia nella traduzione di Rufino e su una palese sopravvalutazione della tradizione indiretta: per tal motivo essa in molti punti è inaccettabile. In tali punti io ho seguito la ricostruzione del testo implicitamente presupposta e ampiamente discussa nella mia traduzione e nelle relative note di commento.

BIBLIOGRAFIA

Le opere di Origene sono tutte riunite, fornite di traduzione latina, nella edizione di Ch. e Ch. V. De la Rue, *Origenis opera omnia ...*, Paris 1738-1759, ristampata nella *Patrologia Graeca* del Migne, voll. XI-XIV. Quasi tutte queste opere sono state edite criticamente nella collezione *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Origenes Werke*, voll. I-X (Leipzig-Berlin 1899-1955) a cura di Koetschau, Preuschen, Baehrens, Klostermann, Rauer. Il *Dialogus cum Heraclide*, scoperto in un manoscritto di Toura, è stato pubblicato da Schérer, in *Sources Chrétiennes*, 148 (1960). Di *De principiis, Contra Celsum* e *Commento a Giovanni* sono state pubblicate traduzioni italiane a cura di Simonetti, Colonna e Corsini, presso la UTET, Torino, rispettivamente negli anni 1968, 1971, 1968.

Per una completa informazione bibliografica su Origene si veda la recente monumentale *Bibliographie critique d'Origène* di H. Crouzel (Steenbrugge 1971) (Instrumenta patristica VIII). Qui ci limitiamo ad elencare poche opere di interesse piú generale:

E. De Faye, *Origène*, 3 voll., Paris 1923-1928.

W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931.

R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, Paris 1935.

H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, Berlin 1932.

J. Daniélou, *Origène*, Paris 1948.

H. De Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950.

M. Harl, *Origène et la fonction révelatrice du Verbe incarné*, Paris 1958.

H. Cornélis, *Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène*, Paris 1959.

R. P. C. Hanson, *Allegory and Event*, London 1959.

H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

— *Origène et la connaissance mystique*, Paris 1961.

— *Origéne et la philosophie*, Paris 1962.

J. Daniélou, *Message évangelique et culture hellénistique*, Tournai 1961.

R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963.

F. H. Kettler, *Der urspüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlin 1966.

J. Rius-Camps, *El dinamismo trinitario en la divinizacion de los seres racionales segun Origenes*, Roma 1970.

CAPITOLO I

ORIGENE E LA FILOSOFIA

1. – L'impatto del cristianesimo, già in via di rapido sviluppo all'inizio del secondo secolo, con la filosofia greca non fu né facile né pacifico né tanto meno univoco; e non è difficile additarne i motivi. Il cristianesimo nacque ed ebbe il suo primo sviluppo in area giudaica, e anche quando cominciò a diffondersi nel mondo greco, i missionari che lo diffondevano erano di razza e di cultura giudaica, programmaticamente diffidenti, se non ostili, nei confronti del mondo pagano e della sua cultura. In tal senso essi ereditavano le posizioni di quei giudei che, da tempo stanziati in gran numero nelle regioni ellenizzate del bacino orientale del Mediterraneo, erano venuti a contatto e a conflitto con la cultura greca, da cui cercavano di non farsi condizionare e assimilare. Soprattutto ad Alessandria d'Egitto, accanto a tentativi di accomodare e adattare i concetti fondamentali della religione giudaica a certe esigenze della cultura e della filosofia greca (Filone), era in pieno sviluppo un'aspra polemica fra giudei e greci, i cui motivi furono rapidamente riecheggiati nella polemica fra cristiani e pagani. I cristiani erano consapevoli di portare avanti un messaggio che implicava il completo rinnovamento interiore dell'uomo: e tale rinnovamento non sembrava compatibile con l'acquisizione di concetti e parametri di pensiero caratteristici di una vecchia cultura, strettamente legata ad una impostazione religiosa che il cristiano trovava inaccettabile e cercava di rovesciare. Che c'è in comune — si chiederà Tertulliano — fra Gerusalemme e Atene? Ci si aggiunga

che già all'inizio del secondo secolo si dettero certi tentativi sincretistici che cercavano di assimilare insieme motivi cristiani e spunti di religione e filosofia pagana: questi movimenti, definiti *gnostici*, furono subito sentiti come incompatibili con la retta fede cristiana e perciò furono considerati eretici, col risultato di aumentare la diffidenza dei cristiani verso la cultura e la filosofia greca.

D'altra parte, i pagani di una certa cultura che si convertivano al cristianesimo erano stati educati secondo i moduli della tradizionale educazione classica e spesso ne avevano assimilato, chi piú chi meno, anche certe fondamentali esigenze e certi capisaldi di carattere filosofico. Anche per chi l'avesse desiderato, non era facile far seguire la realizzazione pratica al ripudio teorico della filosofia greca, e sbarazzarsi di punto in bianco di una impostazione culturale che spesse volte aveva operato profondamente sulla formazione del giovane pagano. E alcuni di essi addirittura non se la sentivano di rinnegare *in toto* questa loro precedente formazione, ravvisandone — pur se oscuramente — la non completa incompatibilità col nuovo messaggio che avevano accettato, e cercando perciò di salvarne almeno qualche residuo.

Da questo complesso di contrastanti fattori deriva la sostanziale ambiguità del rapporto fra religione cristiana e filosofia greca, sentita come componente di punta della formazione classica, fra il II e il IV secolo. Alcuni scrittori cristiani programmaticamente operarono una completa chiusura verso il mondo pagano, e soprattutto verso la filosofia, definita maestra di menzogna: basti pensare a Taziano — e anche a Teofilo — fra i greci, a Tertulliano fra i latini. D'altra parte abbiamo detto che all'affermazione teorica non era facile far seguire la realizzazione pratica, tanto profondamente la formazione giovanile aveva condizionato alcuni di questi scrittori: vediamo perciò Taziano e Tertulliano fondare buona parte della loro speculazione proprio su concetti derivati da quella filosofia greca, platonica e stoica, che tanto drasticamente essi condannavano a parole. Altri invece cercarono subito un atteggiamento piú conciliante verso la filosofia: è il caso di Giustino, di Atenagora, di

Clemente Alessandrino. Il loro stato d'animo è contrastante e perciò il loro atteggiamento è complesso. Da un lato essi non ignorarono quanto di incompatibile col cristianesimo fosse stato affermato dai filosofi e anche dai poeti, tradizionalmente visti anch'essi come maestri di scienza; dall'altro lato, però, essi valorizzarono quanto di comune ci poteva essere fra il loro credo e la filosofia: p. es., il concetto di un'unico sommo Dio; di un *logos* (= ragione, sapienza) divino creatore dell'universo; di una provvidenza divina che governa il mondo. E su questa base essi considerarono lo studio della filosofia come buon avviamento alla formazione specificamente cristiana, come passaggio da una verità parziale alla verità totale.

2. – Il problema fu sentito particolarmente ad Alessandria, sia perché questa città era il centro intellettualmente piú vivace di tutto l'Oriente sia perché qui gli ambienti cristiani erano culturalmente dominati dagli gnostici. Lo gnosticismo infatti si presentava, rispetto alla comune fede cristiana, come una specie di rivelazione d'ordine superiore, tale da appagare le esigenze intellettuali di quei cristiani che non si ritenevano paghi dei pochi e disarticolati concetti di base che allora costituivano il contenuto della fede: per tal motivo esso era diffuso soprattutto a livelli culturalmente ambiziosi ed impegnati. Proprio attraverso la continua dura polemica con gli gnostici si formarono i dottori ortodossi della cosiddetta scuola di Alessandria, Clemente ed Origene, e come fine programmatico del loro insegnamento scolastico essi si prefissero proprio il recupero alla chiesa cattolica dei ceti colti ed elevati della società cristiana, fino allora infeudati agli gnostici. E solo la filosofia greca poteva fornire loro quei parametri di pensiero, quei concetti di base, la stessa tecnica di ragionamento indispensabili per articolare e comporre gli sparsi dati della rivelazione vetero- e neotestamentaria in un organico ed omogeneo complesso di dottrina, capace di competere, a livello di ortodossia, con i complicati sistemi gnostici e perciò di attrarre a sé quanti, nella società cristiana, nutrivano ambizioni di carattere intellettuale.

Sia Clemente sia Origene, per esigenza personale e per forza di cose dotati di formazione filosofica di ottimo livello, non poterono eludere il problema della compatibilità o meno della filosofia greca con la religione cristiana. Meno entusiasta rispetto a Clemente, e piú di lui invece sensibile al richiamo della tradizione specificamente cristiana e delle esigenze della vita comunitaria, Origene presenta su questo punto l'ambiguità di fondo che abbiamo sopra rilevato. Egli è ben consapevole che le varie scuole filosofiche greche presentano dottrine che non si possono conciliare con i dati della rivelazione cristiana e che perciò lo studio della filosofia può facilmente indurre nell'errore il lettore sprovveduto: numerosi sono nelle sue opere gli spunti di questo genere. D'altra parte, egli sa distinguere fra filosofia e filosofia: fra la fondamentale inaccettabilità dell'epicureismo e il tanto di vero e accettabile che c'è nel platonismo. Egli è soprattutto consapevole che a livello culturalmente impegnato la filosofia greca diventa strumento indispensabile per l'approfondimento del dato di fede, come sussidio che contribuisca a fornire strumenti per l'interpretazione dei libri sacri, fondamento della vera cultura cristiana. Non meraviglia perciò che colui, che nei suoi libri tanto spesso critica qualche dottrina filosofica greca, il materialismo degli stoici e la metempsicosi dei platonici, nella sua scuola di Cesarea di Palestina avesse reso obbligatorio lo studio delle principali filosofie greche — ad eccezione dell'epicureismo, negatore della provvidenza divina — come istruzione propedeutica di base, che doveva fornire gli strumenti di pensiero adatti per lo studio approfondito della sacra scrittura.

Piú in generale va rilevato che fu proprio caratteristica costitutiva della cultura della scuola di Alessandria, destinata a diffondersi fra aspri contrasti in molte regioni d'Oriente a partire dalla metà del III secolo, un'acquisizione del platonismo piú rigorosa e consapevole di quanto non si fosse dato fino allora nella cultura cristiana: la contrapposizione paolina e giovannea fra terra e cielo, fra Gerusalemme terrestre e Gerusalemme celeste, interpretata e dilatata alla luce della contrapposizione platonica fra mondo

sensibile e mondo intellettuale (*kosmos aisthetòs/kosmos noetòs*), fra simbolo (immagine) e realtà, è il parametro fondamentale che riduce ad unità i multiformi aspetti della speculazione origeniana, dall'esegesi della scrittura alla cristologia, dalla teologia sacramentale alla mistica.

3. – In nessun luogo delle opere superstiti di Origene è presentato in maniera organica e approfondita il problema del rapporto fra religione cristiana e filosofia greca. Dei tanti spunti, a volte molto brevi, sparsi per le sue opere, ne presentiamo qui tre di una certa ampiezza ed organicità, corredati da una lettera: tutti insieme essi danno un'idea abbastanza completa del modo con cui Origene ha visto e risolto quel problema.

Nel primo di questi passi Origene cerca di collegare i tre libri veterotestamentari tradizionalmente attribuiti a Salomone, i *Proverbi*, l'*Ecclesiaste* e il *Cantico dei Cantici*, con tre parti fondamentali della filosofia greca, in modo da articolarli in un sistema coerente di pensiero analogo a quello che forniva la filosofia greca. Il secondo passo è proposto come esempio di molti in cui Origene presenta le dottrine di varie scuole filosofiche greche che sono incompatibili con la fede cristiana: gli epicurei negano la provvidenza divina — e cosí anche i peripatetici —, e ripongono il sommo bene nel piacere; gli stoici presentano Dio in forma corporea e perciò corruttibile; platonici e pitagorici professano la trasmigrazione delle anime da un corpo all'altro.

Lo stesso argomento, ma in maniera piú completa e articolata, è trattato nel terzo passo, inserito in un contesto esegetico, ove si parla del re Abimelech, ora amico ora nemico di Isacco. Come questi è simbolo della rivelazione cristiana, cosí Abimelech è simbolo della filosofia, che non è né sempre in pace né sempre in guerra col cristianesimo, perché non gli è né in tutto contraria né in tutto d'accordo. Questa convinzione è alla base della lettera indirizzata dall'Alessandrino al discepolo Gregorio il Taumaturgo, che gli aveva chiesto se e in che modo il cristiano potesse far uso della filosofia greca. Origene prende le mosse, come

di consueto, dalla scrittura, e specificamente da quel passo dell'*Esodo* (12, 35), in cui gli Ebrei si fanno regalare dagli Egiziani oggetti d'oro e d'argento e vestiti, che poi portano con sé nella fuga, e di cui si servono per costruire gli oggetti necessari al culto divino. In maniera analoga si deve comportare il cristiano con la filosofia greca: prenderne senza riguardo ciò che può essere utile per approfondire la conoscenza della fede cristiana. Ma in questo asportare ed adattare bisogna essere molto cauti, perché facilmente l'uso di concetti dedotti dalla filosofia greca induce all'eresia. L'invito finale al discepolo a meditare soprattutto le sacre scritture puntualizza in maniera definitiva il pensiero di Origene sull'argomento, rilevando il valore esclusivamente accessorio che deve essere attribuito alla filosofia greca da parte dei cristiani.

INCIPIT PREFATIO PAULINI [illegible] IN EPISTOLAM [illegible] CANTICORUM

Cum ostendam plurimos fratrum
sicutque scripturarum desiderio p
vocatos posuisse ea labiorum ut
cordis nostri et graecarum lite
rarum peritus vt origenem se omni
bus fecerunt et latinis auribus
eum donarent in quod etiam fa
ter et colleca nostra eum ab ipso
damasio deprecatus omelias duas
de cantico canticorum in latinum transtulisset ex graeco
ita in illo opere orator magnifice praefatus est vt cantici
cantorum legendi origenem et eundem sermonem perquirendi desideri
um commoueret. dicens illius animae commune quod dictu
est omne introducere ne rex in cubiculum suum adferat et
quod cum in ceteris libris omnes nunc in canticis canticorum
etiam ipse semetipsum pollicetur tanc in praefatione se et ipsos
in canticis canticorum libros et alios eiusdem origenis se
in [illegible] auribus latinorum id est ut in indeo in illo pro
prium placens non maiore gloriae sequitur et pauci verba tri
peritus et interpretes nostri non ab illo quid emendare sequi
mur et probatam id non sequimur in auribus tamen omnia
omnare possumus dicta. Vnde ut ego ne uacua mea id accidat
in ipsum quem ille alterum post apostolos ecclesiae doctorem
scientiae multo comprobat inopia sermonis nostri longe et
anterior videatur quod ego saepe considerans reuerebam nec
prouocantibus saepenumero in hoc fratribus annuebam. id
nunc uis frater machari tanta est eum detulere me imperia qui
dem potest propter quod ne tedium gratiae parcere exactio
nem et iam omnia propositum meum gessi. et tamen legere ates
ordine et ut quantum fieri potest in interpretando sequor

1. - FILOSOFIA E SACRA SCRITTURA.

[*Commentarium in Cantica*, Prologus, p. 75 Baehrens] Et temptemus primum de eo requirere, quid illud sit, quod, cum tria volumina ecclesiae Dei a Solomone scripta susceperint, primus ex ipsis Proverbiorum liber positus sit, secundus is, qui Ecclesiastes appellatur, tertio vero in loco Cantici Canticorum volumen habeatur. Quae ergo nobis occurrere possunt in hoc loco, ista sunt. Generales disciplinae, quibus ad rerum scientiam pervenitur, tres sunt, quas Graeci ethicam, physicam, enopticen appellarunt; has nos dicere possumus moralem, naturalem, inspectivam. Nonnulli sane apud Graecos etiam logicen, quam nos rationalem possumus dicere, quarto in numero posuere. Alii non extrisecus eam, sed per has tres, quas supra memoravimus, disciplinas innexam consertamque per omne corpus esse dixerunt [1]. Est enim logice haec vel, ut nos dicimus, rationalis, quae verborum dictorumque videtur continere rationes proprietatesque et improprietates, generaque et species, et figuras singulorum quorumque edocere dictorum, quam utique disciplinam non tam separari quam inseri ceteris convenit et intexi. Moralis autem dicitur, per quam mos vivendi honestus aptatur et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Naturalis dicitur, ubi uniuscuiusque rei na-

---

[1] La distinzione tradizionale della filosofia era in tre parti: teoretica, morale e logica. Origene sdoppia, qui e altrove, la teoretica in due parti, corrispondenti a quelle usualmente indicate come fisica e metafisica, cioè conoscenza delle cose del mondo e conoscenza delle realtà sopra mondane, cioè divine. Per maggiori dettagli si vedano

[*Commento al Cantico*, Prologo, p. 75 Baehrens] Per prima cosa esaminiamo che cosa significhi che, avendo le chiese di Dio ricevuto tre libri scritti da Salomone, come primo di essi c'è il libro dei *Proverbi*, secondo quello che si intitola *Ecclesiaste*, e al terzo posto c'è il *Cantico dei cantici*. Ecco che cosa possiamo dire su questo argomento. Le scienze generali, per mezzo delle quali si giunge alla conoscenza delle cose, sono tre, che i greci hanno chiamato etica, fisica, enoptica; e noi possiamo definire morale, naturale, contemplativa. Alcuni poi, presso i greci, ci hanno aggiunto come quarta anche la logica, che noi possiamo definire (scienza) ragionativa. Ma altri hanno sostenuto che essa non fa parte a sé ma è interamente connessa e compaginata con le tre che sopra abbiamo nominato. Infatti la logica (che noi chiamiamo ragionativa) è la scienza che abbraccia i significati, le proprietà e le improprietà delle parole e delle espressioni, i generi e le specie, e dà spiegazione delle figure che si applicano alle singole parole: e certo questa disciplina conviene che non sia separata dalle altre, ma sia connessa e compaginata con loro. Diciamo morale la scienza per mezzo della quale viene disposto un onesto modo di vivere e vengono proposte norme che tendono alla virtú. Diciamo naturale la scienza in cui si esa-

---

Crouzel, *Origene et la philosophie*, p. 22 sgg. e H. Koch, *Pronoia und Paideusis*, p. 246 sgg. La distinzione tra fraseologia greca e latina è ovviamente dovuto al traduttore latino, Rufino, cui dobbiamo la parte superstite dell'opera di Origene sul *Cantico*.

tura discutitur, quo nihil contra naturam geratur in vita, sed unumquodque his usibus deputetur, in quos a creatore productum est. Inspectiva dicitur, qua supergressi visibilia de divinis aliquid et caelestibus contemplamur eaque mente sola intuemur, quoniam corporeum supergrediuntur adspectum. Haec ergo, ut mihi videtur, sapientes quique Graecorum sumpta a Solomone, utpote qui aetate et tempore longe ante ipsos prior ea per Dei spiritum didicisset, tamquam propria inventa protulerunt et institutionum suarum voluminibus comprehensa posteris quoque tradenda reliquere [2]. Sed haec, ut diximus, Solomon ante omnes invenit et docuit per sapientiam, quam accepit a Deo, sicut scriptum est: « et dedit Deus prudentiam Solomoni et sapientiam multam valde et latitudinem cordis sicut arenam, quae est ad oram maris. Et multiplicata est in eo sapientia super omnes antiquos filios hominum et super omnes sapientes Aegypti » (I *Reg.* 4, 25 sg.). Solomon ergo tres istas, quas supra diximus generales esse disciplinas, id est moralem, naturalem, inspectivam, distinguere ab invicem ac secernere volens tribus eas libellis edidit suo quoque ordine singulis consequenter aptatis. Primo ergo in Proverbiis moralem docuit locum succinctis, ut decuit, brevibusque sententiis vitae instituta componens. Secundum vero, qui naturalis appellatur, comprehendit in Ecclesiaste, in quo multa de rebus naturalibus disserens et inania ac vana ab utilibus necessariisque secernens relinquendum vanitatem monet et utilia rectaque sectanda. Inspectivum quoque locum in hoc libello tradidit, qui habetur in manibus, id est in Cantico Canticorum, in quo amorem caelestium divinorumque desiderium incutit animae sub specie sponsae ac sponsi, caritatis et amoris viis perveniendum docens ad consortium Dei.

---

[2] Origene riprende qui un argomento già proposto dal giudaismo ellenistico nella polemica con i pagani: le verità parziali che si rilevano negli scritti dei filosofi derivano da conoscenza che questi filosofi hanno avuto degli scritti sacri di Mosè, piú antico di tutti gli scrittori greci. Questo argomento fu largamente sviluppato dagli apo-

mina la natura di ciascuna cosa, affinché nulla facciamo in vita contro natura, bensí ogni cosa sia applicata agli usi per i quali il creatore l'ha fatta. Contemplativa diciamo la scienza grazie alla quale, superate le realtà visibili, contempliamo qualcosa delle realtà divine e celesti e le osserviamo con la sola mente, poiché esse eccedono l'aspetto corporeo. Tali scienze, secondo quanto io ritengo, alcuni sapienti fra i greci le presero da Salomone, in quanto questo li aveva di gran lunga preceduti nel tempo e le aveva apprese per opera dello spirito di Dio; le fecero conoscere come scoperte da loro; e compresele nelle dottrine da loro pubblicate le tramandarono ai posteri. Ma esse, come abbiamo detto, primo di ogni altro Salomone scoperse ed insegnò grazie alla sapienza che ottenne da Dio, secondo quanto è scritto: *E Dio dette prudenza a Salomone e moltissima sapienza e larghezza di cuore come la sabbia che si trova presso il mare. E la sapienza aumentò in lui molto piú che in tutti gli antichi figli degli uomini e molto piú che in tutti i sapienti d'Egitto* (I *Reg.* 4,25 sg.). Pertanto Salomone, volendo separare e distinguere fra loro queste tre che abbiamo definito scienze generali, cioè morale, naturale e contemplativa, le ha trattate in tre libri disposti in ordine logico. Prima nei *Proverbi* ha fatto conoscere la morale, componendo norme di vita con massime brevi e compendiose, come si addiceva. La seconda scienza, che è denominata naturale, la comprese nell'*Ecclesiaste*, nel quale tratta a lungo di questioni naturali e, distinguendo le cose inutili e vane da quelle utili e necessarie, insegna a ricercare ciò ch'è utile e buono. Infine la scienza contemplativa fece conoscere in questo libro, che abbiamo fra le mani, nel *Cantico dei cantici*, nel quale istilla l'amore delle cose celesti e il desiderio delle realtà divine nell'anima, sotto la figura della sposa e dello sposo, e insegna che per le vie della carità e dell'amore si deve arrivare all'unione con Dio.

---

logisti (Giustino, Taziano, Teofilo) anche per mezzo di cronologie comparate, tendenti a dimostrare la maggiore antichità di Mosè rispetto ad Omero e a Platone: cfr. Daniélou, *Message évangelique et culture hellénistique*, p. 47 sg.

Haec vero eum verae philosophiae fundamenta ponentem et ordinem disciplinarum institutionumque condentem quod non latuerit neque ab eo abiectus sit etiam rationalis locus, evidenter ostendit in principio statim Proverbiorum suorum, primo omnium per hoc ipsum quod Proverbia attitulavit libellum suum, quod utique nomen significat aliud quidem palam dici, aliud vero intrinsecus indicari. Hoc enim et communis usus proverbiorum docet et Iohannes in Evangelio Salvatorem ita scribit dicentem: « haec in proverbiis locutus sum vobis; veniet hora, cum iam non in proverbiis loquar vobis, sed manifeste de patre adnuntiem vobis » (*Io.* 16, 25). Haec interim in ipsa tituli inscriptione. In sequenti vero statim subiungit discretiones verborum et distinguit scientiam a sapientia et a scientia disciplinam et intellectum verborum aliud ponit et prudentiam dicit in eo esse, ut excipere possit quis versutiam verborum (*Prov.* 1, 2 sgg.). Distinguit etiam iustitiam veram a directione iudicii, sed et astutiam quandam nominat his, quos imbuit, necessariam, illam credo, per quam sophismatum intellegi ac declinari possit argutia. Et ideo dicit innocentibus per sapientiam dari astutiam, sine dubio, ne in Verbo Dei decipiantur fraude sophistica. Sed et in hoc videtur mihi rationalis disciplinae meminisse, per quam doctrina verborum dictorumque significatiae discernuntur et uniuscuiusque sermonis proprietas certa cum ratione distinguitur. In qua praecipue erudiri convenit pueros; hoc enim hortatur, cum dicit: « ut det puero iuniori sensum et cogitationem » (*Prov.* 1, 4). Et quia, qui in his eruditur, necessario rationabiliter per ea, quae didicit, semet ipsum gubernat et vitam suam moderatius librat, propterera dicit: « intellegens autem gubernationem acquiret » (*Prov.* 1, 5). Post haec vero cognoscens in verbis divinis, quibus per prophetas humano generi traditus est ordo vivendi, diversos esse eloquii tropos et varias dicendi species ac sciens haberi in iis aliquam figuram, quae

E mentre Salomone poneva questi fondamenti della vera filosofia e stabiliva l'ordine delle discipline e delle norme, non ha trascurato né si è lasciato sfuggire neppure la logica. Infatti lo dà a vedere subito all'inizio dei suoi *Proverbi*, innanzitutto proprio perché ha posto al suo libro il titolo di *Proverbi*, in quanto questo nome significa che mentre una cosa è detta apertamente un'altra è indicata interiormente. Questo ci dice infatti la norma costante dei proverbi, e Giovanni nel Vangelo presenta il salvatore che dice cosí: *Vi ho detto queste cose in proverbi: verrà l'ora in cui non vi parlerò piú in proverbi ma chiaramente vi dirò del Padre* (*Io.* 16, 25). Questo subito, proprio a proposito del titolo. E subito dopo Salomone introduce distinzioni di parole e distingue la conoscenza dalla sapienza e la scienza dalla conoscenza, pone come cosa diversa la comprensione delle parole e afferma che la prudenza consiste nel saper comprendere l'astuzia delle parole (*Prov.* 1, 2 sgg.). Distingue anche la giustizia dalla dirittura di giudizio, e nomina anche a quelli che istruisce un'astuzia necessaria, quella credo per mezzo della quale si può comprendere ed evitare l'inganno dei sofismi. Per questo dice che agl'innocenti per mezzo della sapienza viene data l'astuzia, senza dubbio perché a proposito della parola di Dio non vengano ingannati da raggiro sofistico. Proprio a questo proposito mi sembra che Salomone si sia ricordato della logica, per mezzo della quale si giudicano la scienza delle parole e i significati dei termini, e si distingue con certa norma la proprietà di ogni espressione. In questa disciplina conviene soprattutto che siano istruiti i fanciulli, e a questo egli esorta allorché dice: *Per dare al giovane intelligenza e riflessione* (*Prov.* 1, 4). E poiché colui che è istruito in queste discipline necessariamente sa guidare se stesso in maniera razionale grazie a ciò che ha appreso, e regola con misura la sua vita, per questo Salomone dice: *E l'uomo intelligente acquisterà l'arte di dirigere* (*Prov.* 1, 5). D'altra parte egli sa che nelle parole divine, dalle quali per opera dei profeti è stata data agli uomini la norma di vita, sono contenute diverse figure del discorso e vari modi di espressione, fra i quali la figura chiamata parabola, l'altra detta espressione oscura, alcune

parabola appelletur, et aliam, quae obscura dictio dicatur, aliasque, quae aenigmata nominentur, et alias, quae dicta sapientium dicantur, scribit: « intelleges quoque parabolam et obscurum sermonem dictaque sapientium et aenigmata » (*Prov.* 1, 6). Per haec ergo singula rationalem locum manifeste et evidenter exponit ac more veterum succinctis brevibusque sententiis ingentes et perfectos explicat sensus.

2. - ERRORI E VERITÀ NELLA FILOSOFIA

[*Contra Celsum* III 75] 75. – καὶ πρὸς ταῦτα ἐροῦμεν· τίνας φῂς ἰατροὺς, ἀφ' ὧν ἀποτρέπομεν τοὺς ἰδιώτας; οὐ γὰρ δὴ ὑπολαμβάνεις τοῖς φιλοσοφοῦσι προσάγειν ἡμᾶς τὴν εἰς τὸν λόγον προτροπὴν, ἵν' ἐκείνους νομίσῃς εἶναι ἰατροὺς, ἀφ' ὧν ἀποτρέπομεν οὓς ἐπὶ τὸν θεῖον καλοῦμεν λόγον. ἤτοι οὖν οὐκ ἀποκρίνεται μὴ ἔχων λέγειν τοὺς ἰατροὺς, ἢ ἀνάγκῃ αὐτὸν καταφεύγειν ἐπὶ τοὺς ἰδιώτας, οἳ καὶ αὐτοὶ περιηχοῦσιν ἀνδραποδωδῶς τὰ περὶ πολλῶν θεῶν καὶ ὅσα ἄλλα λέγοιεν ἂν ἰδιῶται. ἑκατέρως οὖν ἐλεγχθήσεται μάτην παραλαβὼν ἐν τῷ λόγῳ τὸν ἀποτρέποντα τῶν ἐπιστημόνων ἰατρῶν

ἵνα δὲ καὶ ἀπὸ τῆς Ἐπικούρου φιλοσοφίας καὶ τῶν κατ' Ἐπίκουρον νομιζομένων Ἐπικουρείων ἰατρῶν ἀποτρέπωμεν τοὺς ἐν ἐκείνοις ἀπατωμένους, πῶς οὐχὶ εὐλογώτατα ποιήσομεν ἀφιστάντες νόσου χαλεπῆς, ἣν ἐνεποίησαν οἱ Κέλσου ἰατροὶ, τῆς κατὰ τὴν ἀναίρεσιν τῆς προνοίας καὶ εἰσαγωγὴν τῆς ἡδονῆς ὡς ἀγαθοῦ; ἀλλ' ἔστω ἰατρῶν ἡμᾶς ἄλλων φιλοσόφων ἀφιστάνειν τούτους, οὓς προτρέπομεν ἐπὶ τὸν ἡμέτερον λόγον, τῶν ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, ἀναιρούντων τὴν πρὸς ἡμᾶς πρόνοιαν[3] καὶ τὴν σχέσιν πρὸς ἀνθρώπους τοῦ θείου·

[3] Ricordiamo che l'ateismo rimproverato dagli antichi, pagani e cristiani, agli epicurei va inteso non nel senso che Epicuro avesse negato del tutto l'esistenza degli dei, che invece egli collocava felici e sereni negli *intermundia*, ma nel senso che, secondo lui, tali dei

denominate enigmi, altre chiamate detti di sapienti, perciò subito dopo scrive: *Comprenderai anche la parabola e la espressione oscura e i detti dei sapienti e gli enigmi* (*Prov.* 1, 6). Cosí per mezzo di queste singole espressioni Salomone espone la logica in maniera chiara e precisa e a mo' degli antichi con massime brevi e compendiose spiega concetti importanti e perfetti.

[*Contro Celso* III 75] 75. – Noi risponderemo a queste parole: quali sono secondo te i medici, dai quali noi allontaniamo la gente semplice? Poiché certo tu non ammetti che noi tentiamo di convertire i filosofi al cristianesimo, e quindi non puoi pensare che siano loro quelli indicati come medici, dai quali noi allontaniamo la gente, che vogliamo chiamare al Verbo di Dio. Quindi, o Celso non risponde affatto, non avendo da indicare i medici di cui parla, oppure è giocoforza che egli ripieghi sugli uomini semplici, i quali anch'essi indulgono in maniera gretta e servile al culto di numerosi dèi ed a tutto quello che tramanda il volgo. Per conseguenza, in un caso e nell'altro, Celso verrà convinto di falso, per aver evocato senza alcun vantaggio l'uomo «*che allontana la gente dai bravi medici*».

E supponendo che noi allontaniamo dalla filosofia di Epicuro, e da quei seguaci di Epicuro ritenuti «medici epicurei», gli uomini che sono stati da loro presi in giro, mi sai dire se non facciamo un'azione davvero ragionevole, strappandoli da quel grave morbo, che hanno inoculato i medici di Celso, e che nega la provvidenza e presenta il piacere come un bene? Ammettiamo pure di allontanare da altri medici filosofi questa gente che noi convertiamo alla nostra dottrina: dai Peripatetici, per esempio, che negano

---

non si curavano affatto degli uomini: Epicuro, cioè, negava propriamente la provvidenza divina, come qui Origene rileva con precisione estendendo la stessa accusa anche ai seguaci di Aristotele.

πῶς οὐχὶ εὐσεβεῖς μὲν ἡμεῖς κατασκευάσομεν καὶ θεραπεύσομεν τοὺς προτετραμμένους, πείθοντες αὐτοὺς ἀνακεῖσθαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ, μεγάλων δὲ τραυμάτων, τῶν ἀπὸ λόγων νομιζομένων φιλοσόφων, ἀπαλλάσσομεν τοὺς πειθομένους ἡμῖν; ἀλλὰ καὶ ἄλλους δεδόσθω ἡμᾶς ἀποτρέπειν ἀπὸ ἰατρῶν Στωϊκῶν θεὸν φθαρτὸν εἰσαγόντων καὶ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ λεγόντων σῶμα τρεπτὸν δι' ὅλων καὶ ἀλλοιωτὸν καὶ μεταβλητόν, καί ποτε πάντα φθειρόντων[4] καὶ μόνον τὸν θεὸν καταλειπόντων· πῶς οὐχὶ καὶ οὕτως κακῶν μὲν ἀπαλλάξομεν τοὺς πειθομένους, προσάξομεν δ' εὐσεβεῖ λόγῳ τῷ περὶ τοῦ ἀνακεῖσθαι τῷ δημιουργῷ καὶ θαυμάζειν τὸν πατέρα τῆς Χριστιανῶν διδασκαλίας, φιλανθρωπότατα ἐπιστρεπτικὸν καὶ ψυχῶν μαθήματα οἰκονομήσαντα ἐπισπαρῆναι ὅλῳ τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει; ἀλλὰ κἂν τοὺς πεπονθότας τὴν περὶ μετενσωματώσεως ἄνοιαν[5] ἀπὸ ἰατρῶν, τῶν καταβιβαζόντων τὴν λογικὴν φύσιν ὁτὲ μὲν ἐπὶ τὴν ἄλογον πᾶσαν ὁτὲ δὲ καὶ ἐπὶ τὴν ἀφάνταστον, θεραπεύωμεν· πῶς οὐ βελτίονας ταῖς ψυχαῖς κατασκευάσομεν τοὺς πειθομένους λόγῳ, οὐ διδάσκοντι μὲν ἐν κολάσεως μοίρᾳ τῷ φαύλῳ ἀποδίδοσθαι ἀναισθησίαν ἢ ἀλογίαν, παριστάντι δὲ εἶναί τινα φάρμακα ἐπιστρεπτικὰ τοὺς ἀπὸ θεοῦ τοῖς φαύλοις προσαγομένους πόνους καὶ τὰς κολάσεις; τοῦτο γὰρ οἱ φρονίμως Χριστιανοὶ ζῶντες φρονοῦντες οἰκονομοῦσι τοὺς ἁπλουστέρους, ὡς καὶ οἱ πατέρες τοὺς κομιδῇ νηπίους.

[*Homiliae in Genesim*, 14, 3] 3. – Sed et Abimelech (ille, qui dudum honoraverat Abraham) venit nunc cum

---

[4] Gli storici identificavano panteisticamente Dio col mondo: in tal senso essi ammettevano in Dio continua trasformazione e alterazione attraverso diversi stati; e periodiche conflagrazioni e successive ricostituzioni di questo mondo identificato con Dio.

[5] Qui e altrove Origene decisamente respinge la dottrina pitagorica e platonica della trasmigrazione dell'anima immortale in suc-

la provvidenza che veglia su di noi, e la relazione fra gli uomini e Dio: come mai dunque non dovremo, da uomini pii, convertire e guarire questa gente, persuadendoli a dedicarsi al Dio supremo, e liberando dalle gravi ferite, inflitte dalle dottrine dei cosiddetti filosofi, quelli che si sono affidati a noi? Ed ammettiamo inoltre di distornare altri ancora dai medici stoici, i quali postulano un dio corruttibile ed affermano che la sua essenza è una sostanza materiale, la quale è completamente alterabile e soggetta a cambiamento e trasformazione, e credono che una volta tutto dovrà perire e rimanere Dio solo: perché non dovremo allontanare da dottrine tanto cattive quelli che credono in noi, e condurli alla dottrina santa, che insegna ad essere devoti al Creatore, ad ammirare il padre dell'insegnamento cristiano, il quale nel suo immenso amore per gli uomini fa sí che essi si convertano a Dio, e si è preso cura dell'insegnamento delle anime, acciocché si diffondesse per tutto il genere umano? Ed ammettiamo infine di curare anche gli uomini malati di quella pazzia della reincarnazione, causata dai medici i quali degradano la natura razionale, vuoi ad una interamente irrazionale, vuoi ad una priva di percezioni: non renderemo forse migliori nell'anima quelli che accolgono la nostra dottrina, la quale non insegna che il cattivo subirà, quale punizione, la perdita della sensibilità o della ragione, ma dimostra invece che le pene e le punizioni inflitte da Dio ai cattivi sono dei rimedi che conducono alla conversione? Questo invero pensano i cristiani che vivono e pensano assennatamente, e adattano le loro idee ai piú sprovveduti, come fanno i padri ai figli in età molto tenera.

[*Omelie sulla Genesi* 14, 3] 3. – Ma anche Abimelech (colui che poco fa aveva onorato Abramo) venne ora con

---

cessivi corpi, anche di animali. Eppure quest'accusa gli fu mossa piú volte durante le controversie del IV e del VI secolo, in virtú della concezione di un corpo umano che variamente si trasforma per adeguarsi alle sempre diverse condizioni dell'anima (cfr. le introduzioni ai c. 6 e 9): ma Origene in questi contesti è molto chiaro nell'affermare che attraverso le trasformazioni il corpo resta sempre uno e medesimo, cioè il corpo di una determinata anima.

amicis suis de Geraris ad Isaac: « et dicit illis Isaac: quid venistis ad me? Vos enim odistis me et eiecistis me a vobis. Ad haec illi respondent: videntes — inquit — vidimus quia est Dominus tecum et diximus: fiat coniuratio inter nos et te et constituamus tecum pactum, ne facias nobiscum malum » (*Gen.* 26, 26 sgg.) et cetera. Iste Abimelech, ut video, non semper pacem habet cum Isaac, sed aliquando dissidet, aliquando pacem requirit. Si meministis, quomodo in superioribus diximus de Abimelech quia personam teneat studiosorum et sapientum saeculi, qui per eruditionem philosophiae multa etiam ex veritate comprehenderint, intellegere potestis, quomodo hic cum Isaac, qui Verbi Dei, quod in lege est, tenet figuram, neque in dissensione semper potest esse neque semper in pace. Philosophia enim neque in omnibus legi Dei contraria est neque in omnibus consona. Multi enim philosophorum unum esse Deum, qui cuncta creaverit, scribunt. In hoc consentiunt legi Dei. Aliquanti etiam hoc addiderunt quod Deus cuncta per Verbum suum et fecerit et regat et Verbum Dei sit, quo cuncta moderentur [6]. In hoc non solum legi, sed evangeliis consona scribunt. Moralis vero et physica, quae dicitur philosophia, paene omnis, quae nostra sunt, sentit. Dissidet vero a nobis, cum Deo dicit esse materiam coaeternam [7]. Dissidet, cum negat Deum curare mortalia, sed providentiam eius supra lunaris globi spatia cohiberi [8]. Dissident a nobis, cum vitas nascentium stellarum cursibus pendunt. Dissident, cum perpetuum dicunt hunc mundum et nullo fine claudendum. Sed et alia plurima sunt, in quibus nobis-

---

[6] Origene qui evidentemente si riferisce al secondo Dio (seconda ipostasi) di Albino e di Numenio; a *C. Cels.* VI 8 e 47 egli attribuisce la concezione di un Dio supremo e del suo Figlio creatore del mondo a Platone stesso, sulla scorta di un passo dell'*ep.* 6.

[7] Era questo uno dei punti di piú accesa polemica fra la tradizione giudaica e cristiana che sosteneva il mondo creato dal nulla, e la concezione prevalente nella filosofia greca che riteneva il mondo ordinato e plasmato da Dio a partire da una materia preesistente ed eterna. A questa questione si connetteva l'altra, accennata sotto da Origene, circa l'eternità o meno del mondo, questione molto dibattuta nelle scuole platoniche: si vedano Trasmontant, *La métaphy-*

i suoi amici da Gerara e andò da Isacco. *E Isacco a loro: Perché siete venuti da me? infatti voi mi odiate e mi avete cacciato da voi. A ciò rispondono: Abbiamo visto che il Signore è con te e ci siam detti: Si faccia accordo fra noi e te e con te stabiliamo un patto che fra te e noi non ci facciamo male, ecc.* (*Gen.* 26, 26 sgg.). Questo Abimelech, come vedo, non sta sempre in pace con Isacco; ma ora è in contrasto, ora invece cerca pace. Se ricordate ciò che sopra abbiamo detto a proposito di Abimelech, che egli è simbolo degli studiosi e dei sapienti del mondo, che grazie alla conoscenza della filosofia hanno appreso molto anche della verità, potrete comprendere in che modo egli non può essere né sempre in contrasto né sempre in accordo con Isacco, che è simbolo della parola di Dio che si trova nella Legge. Infatti la filosofia non è in tutto contraria alla legge di Dio, ma neppure in tutto d'accordo. Cosí molti filosofi scrivono che uno solo è il Dio che ha creato l'universo: in ciò son d'accordo con la legge di Dio. Alcuni aggiungono anche che Dio ha creato e governa l'universo per mezzo della sua parola ed è la parola di Dio che regge tutte le cose. In ciò scrivono cose che van d'accordo non soltanto con la Legge, ma anche con i Vangeli. E quasi tutta la filosofia che viene denominata morale e fisica afferma dottrine che sono anche nostre. Però è in contrasto con noi allorché afferma che la materia è coeterna con Dio. È in contrasto allorché dice che Dio non si cura delle cose degli uomini, ma limita la sua provvidenza al di sopra degli spazi della sfera lunare. Sono in contrasto con noi allorché fanno dipendere la vita di quelli che nascono dal corso delle stelle. Sono in contrasto allorché affermano che questo mondo è eterno e non sarà concluso da alcuna fine. E vi sono molte

---

sique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne, p. 114 sgg.; Koch, *op. cit.*, p. 258 sgg.

[8] Si tratta dei peripatetici, che distinguevano nettamente fra la perfezione del mondo sopralunare, formato dal quinto elemento (etere), e l'imperfezione del mondo sublunare, formato dai 4 tradizionali elementi (aria, acqua, terra e fuoco): la provvidenza era considerata operante soltanto al di sopra del cielo sublunare. Sul quinto elemento si veda l'Introduzione a c. 6.

cum vel dissident vel concordant. Et ideo Abimelech secundum hanc figuram aliquando in pace esse cum Isaac, aliquando dissidere perscribitur.

3. - QUALE USO SI DEBBA FARE DELLA FILOSOFIA.

[*Philocalia* 13][9] Πότε καὶ τίσι τὰ ἀπὸ φιλοσοφίας μαθήματα χρήσιμα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν, μετὰ γραφικῆς μαρτυρίας.

1. – Χαῖρε ἐν θεῷ, κύριέ μου σπουδαιότατε καὶ αἰδεσιμώτατε υἱὲ Γρηγόριε, παρὰ Ὠριγένους.

Ἡ εἰς σύνεσιν, ὡς οἶσθα, εὐφυΐα ἔργον φέρειν δύναται ἄσκησιν προσλαβοῦσα, ἄγον ἐπὶ τὸ κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον, ἵν' οὕτως ὀνομάσω, τέλος ἐκείνου, ὅπερ ἀσκεῖν τις βούλεται. Δύναται οὖν ἡ εὐφυΐα σου Ῥωμαῖόν σε νομικὸν ποιῆσαι τέλειον καὶ Ἑλληνικόν τινα φιλόσοφον τῶν νομιζομένων ἐλλογίμων αἱρέσεων. Ἀλλ' ἐγὼ τῇ πάσῃ τῆς εὐφυΐας δυνάμει σου ἐβουλόμην καταχρήσασθαί σε τελικῶς μὲν εἰς χριστιανισμόν· ποιητικῶς δὲ διὰ τοῦτ' ἂν ηὐξάμην παραλαβεῖν σε καὶ φιλοσοφίας Ἑλλήνων τὰ οἱονεὶ εἰς χριστιανισμὸν δυνάμενα γενέσθαι ἐγκύκλια μαθήματα ἢ προπαιδεύματα, καὶ τὰ ἀπὸ γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας χρήσιμα ἐσόμενα εἰς τὴν τῶν ἱερῶν γραφῶν διήγησιν· ἵν', ὅπερ φασὶ φιλοσόφων παῖδες περὶ γεωμετρίας καὶ μουσικῆς γραμματικῆς τε καὶ ῥητορικῆς καὶ ἀστρονομίας, ὡς συνερίθων φιλοσοφία, τοῦδ' ἡμεῖς εἴπωμεν καὶ περὶ αὐτῆς φιλοσοφίας πρὸς χριστιανισμόν.

2. – Καὶ τάχα τοιοῦτό τι αἰνίσσεται τὸ ἐν Ἐξόδῳ γεγραμμένον ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ, ἵνα λεχθῇ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ αἰτεῖν παρὰ γειτόνων καὶ συσκήνων σκεύη ἀργυρᾶ καὶ χρυσᾶ καὶ ἱματισμόν· ἵνα σκυλεύσαντες τοὺς Αἰγυπτίους εὕρωσιν ὕλην πρὸς τὴν κατασκευὴν τῶν παραλαμβανομένων εἰς τὴν πρὸς θεὸν λατρείαν (*Ex.* 11, 2;

---

[9] Ricordiamo che la *Philocalia* è un'antologia di passi origeniani di particolare valore e significato che fu preparata da Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo ed è giunta a noi integralmente. Da essa conosciamo vari passi di opere origeniane altrimenti scono-

altre dottrine sulle quali sono con noi o d'accordo o in disaccordo. Perciò è scritto secondo questa immagine che Abimelech ora è in pace con Isacco, ora invece in contrasto.

[*Philocalia* 13] Quando e a chi gl'insegnamenti della filosofia sono utili per l'interpretazione delle sacre scritture, secondo la testimonianza scritturistica.

1. – Salute in Dio, signore mio eccellentissimo e venerabilissimo figlio, Gregorio, da parte di Origene.

Come tu sai, la disposizione naturale all'intelligenza può portar frutto se si dedica all'esercizio, e guida — per quanto è possibile —, per cosí dire, alla realizzazione del fine per cui uno prende la decisione di praticare quel dato esercizio. Cosí la tua buona disposizione naturale può far di te un buon conoscitore del diritto romano oppure un filosofo greco delle scuole piú famose. Ma io vorrei che tu ti servissi di tutta la tua disposizione naturale avendo come fine la religione cristiana. Come mezzo per conseguire tale fine, io mi augurerei che tu prendessi dalla filosofia dei greci quelle che possono diventare, per cosí dire, discipline generali e propedeutiche per il cristianesimo, e anche dalla geometria come dall'astronomia le nozioni che potranno essere utili all'interpretazione delle sacre scritture. Cosí, come i filosofi dicono della geometria, della musica, della grammatica, della retorica e dell'astronomia, che sono discipline ausiliarie della filosofia, proprio questo noi potremo affermare della stessa filosofia nei confronti del cristianesimo.

2. – E forse qualcosa di tal genere è scritto in forma simbolica nell'*Esodo*, in persona di Dio, dove dice ai figli d'Israele di chiedere ai vicini e ai compagni di tenda oggetti d'argento e d'oro, e vestiario. Cosí, depredando gli Egiziani, avrebbero trovato il materiale per preparare ciò che sarebbe servito al servizio divino (*Ex.* 11, 2; 12, 35). Infatti

---

sciuti o conosciuti soltanto in traduzione latina. Solo di qui conosciamo questa lettera di Origene.

12, 35)[10]. Ἐκ γὰρ ὧν ἐσκύλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τὰ ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἁγίων κατεσκεύασται, ἡ κιβωτὸς μετὰ τοῦ ἐπιθέματος καὶ τὰ χερουβὶμ καὶ τὸ ἱλαστήριον καὶ ἡ χρυσῆ στάμνος, ἐν ᾗ ἀπέκειτο τὸ μάννα τῶν ἀγγέλων ὁ ἄρτος. Ταῦτα μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ καλλίστου τῶν Αἰγυπτίων εἰκὸς γεγονέναι χρυσοῦ· ἀπὸ δὲ δευτέρου τινὸς παρ' ἐκεῖνον ἡ στερεὰ δι' ὅλου χρυσῆ λυχνία, πλησίον τοῦ ἐσωτέρου καταπετάσματος, καὶ οἱ ἐπ' αὐτῆς λύχνοι, καὶ ἡ χρυσῆ τράπεζα, ἐφ' ἧς ἦσαν οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως, καὶ μεταξὺ ἀμφοτέρων τὸ χρυσοῦν θυμιατήριον. Εἰ δέ τις ἦν τρίτος καὶ τέταρτος χρυσός, ἐξ ἐκείνου κατεσκευάζετο τὰ σκεύη τὰ ἅγια. Καὶ ἀπὸ ἀργύρου δὲ Αἰγυπτίου ἄλλα ἐγίνετο (cfr. *Ex.* 25-26)· ἐν Αἰγύπτῳ γὰρ παροικοῦντες οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ τοῦτο ἀπὸ τῆς ἐκεῖ παροικίας κεκερδήκασι, τὸ εὐπορῆσαι τοσαύτης ὕλης τιμίας εἰς τὰ χρήσιμα τῇ λατρείᾳ τοῦ θεοῦ. Ἀπὸ δὲ Αἰγυπτίων ἱματισμοῦ εἰκὸς γεγονέναι ὅσα ἐδεήθη ἔργων, ὡς ὠνόμασεν ἡ γραφή (*Ex.* 27, 16), ῥαφιδευτῶν, συρραπτόντων τῶν ῥαφιδευτῶν μετὰ σοφίας θεοῦ τὰ τοιάδε ἱμάτια τοῖς τοιοισδί, ἵνα γένηται τὰ καταπετάσματα καὶ αἱ αὐλαῖαι ἐξωτέρω καὶ ἐσωτέρω.

3. — (2) Καὶ τί με δεῖ ἀκαίρως παρεκβαίνοντα κατασκευάζειν, εἰς ὅσα χρήσιμά ἐστι τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ τὰ ἀπ' Αἰγύπτου παραλαμβανόμενα, οἷς Αἰγύπτιοι μὲν οὐκ εἰς δέον ἐχρῶντο, Ἑβραῖοι δὲ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ σοφίαν εἰς θεοσέβειαν ἐχρήσαντο; Οἶδεν μέντοι ἡ θεία γραφή τισι πρὸς κακοῦ γεγονέναι τὸ ἀπὸ τῆς γῆς τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ εἰς Αἴγυπτον καταβεβηκέναι· αἰνισσομένη, ὅτι τισὶ πρὸς κακοῦ γίνεται τὸ παροικῆσαι τοῖς Αἰγυπτίοις, τουτέστι τοῖς τοῦ κόσμου μαθήμασι, μετὰ τὸ ἐντραφῆναι τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ καὶ τῇ Ἰσραηλιτικῇ εἰς αὐτὸν θεραπείᾳ. Ἄδερ γοῦν ὁ Ἰδουμαῖος, ὅσον μὲν ἐν τῇ γῇ τοῦ Ἰσραὴλ ἦν, μὴ γευόμενος τῶν Αἰγυπτίων ἄρτων, εἴδωλα οὐ κατεσ-

[10] Il fatto che, secondo il racconto dell'*Esodo*, Dio stesso aveva ordinato agli Ebrei di depredare gli Egiziani proponeva difficoltà all'antico interprete che non riusciva ad ammettere un simile ordine da parte di Dio. Di qui la tendenza ad interpretare il passo allego-

da ciò che i figli d'Israele portarono via agli Egiziani furono costruiti gli oggetti che si trovavano nel santo dei santi: l'arca con la sua copertura, i Cherubini, il propiziatorio, l'anfora nella quale c'era la manna, pane degli angeli. È ovvio che questi oggetti furono fatti con l'oro migliore degli Egiziani. Con l'oro di qualità inferiore rispetto a questo fu fatto il candelabro tutto d'oro massiccio, che stava presso il velo interno, e le lampade ch'erano sul candelabro, e la tavola d'oro sulla quale si trovavano i pani di proposizione, e in mezzo a questi oggetti l'altare dei profumi fatto d'oro. Se poi c'era oro di terza e quarta scelta, di qui vennero fatte le suppellettili sacre. Altre cose ancora furono fatte dall'argento degli Egiziani (cfr. *Ex.* 25-26). Infatti abitando come stranieri in Egitto i figli d'Israele guadagnarono dal loro soggiorno colà questo: di avere in quantità tale materia preziosa per gli oggetti utili al servizio divino. Dai vestiti degli Egiziani naturalmente furono fatti quei lavori di cucito — come li chiama la scrittura — (*Ex.* 27, 16) che erano necessari, allorché i sarti cucirono insieme aiutati dalla sapienza divina tali oggetti di vestiario con tali materiali, perché se ne facessero veli e tendaggi per l'esterno e l'interno.

3. – Ma che bisogno c'è che io, con inopportuna digressione, esponga a che cosa era utile ai figli d'Israele ciò ch'essi avevano preso dall'Egitto, e di cui gli Egiziani non si servivano come avrebbero dovuto, mentre gli Ebrei, ispirati dalla sapienza divina, se ne servirono per onorare Dio? D'altra parte la sacra scrittura sa che ad alcuni è stato motivo di male l'esser discesi dalla terra dei figli d'Israele in Egitto: cosí essa ha voluto simbolicamente dimostrare che ad alcuni è stato motivo di male l'aver abitato presso gli Egiziani, cioè presso la scienza del mondo, dopo essere stati allevati nella Legge di Dio e nel culto che a Dio prestavano gl'Israeliti. Infatti Ader l'Idumeo, finché visse nella

---

ricamente. Origene vi vede, per così dire, l'autorizzazione ai cristiani ad adoperare concetti e temi della filosofia greca al fine di sfruttare a gloria di Dio un materiale che i pagani avevano radunato ma non saputo adoperare altrettanto bene.

κεύαζεν· ὅτε δὲ ἀποδρὰς τὸν σοφὸν Σολομῶντα κατέβη εἰς Αἴγυπτον, ὡς ἀποδρὰς ἀπὸ τῆς τοῦ θεοῦ σοφίας συγγενὴς γέγονε τῷ Φαραώ, γήμας τὴν ἀδελφὴν τῆς γυναικὸς αὐτοῦ καὶ τεκνοποιῶν τὸν τρεφόμενον μεταξὺ τῶν παίδων τοῦ Φαραώ. Διόπερ, εἰ καὶ ἐπανελήλυθεν εἰς τὴν γῆν Ἰσραήλ, ἐπὶ τῷ διασχίσαι τὸν λαὸν τοῦ θεοῦ ἐπανελήλυθεν, καὶ ποιῆσαι αὐτοὺς εἰπεῖν ἐπὶ τῇ χρυσῇ δαμάλει· «οὗτοί εἰσιν οἱ θεοί σου, Ἰσραήλ, οἱ ἀναγαγόντες σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου» (I *Reg.* 12, 28)[11]. Κἀγὼ δὲ τῇ πείρᾳ μαθὼν εἴποιμ' ἄν σοι, ὅτι σπάνιος μὲν ὁ τὰ χρήσιμα τῆς Αἰγύπτου λαβὼν καὶ ἐξελθὼν ταύτης καὶ κατασκευάσας τὰ πρὸς τὴν λατρείαν τοῦ θεοῦ· πολὺς δὲ ὁ τοῦ Ἰδουμαίου Ἄδερ ἀδελφός. Οὗτοι δέ εἰσιν οἱ ἀπό τινος Ἑλληνικῆς ἐντρεχείας αἱρετικὰ γεννήσαντες νοήματα, καὶ οἱονεὶ δαμάλεις χρυσᾶς κατασκευάσαντες ἐν Βαιθήλ, ὃ ἑρμηνεύεται οἶκος θεοῦ[12]. Δοκεῖ δέ μοι καὶ διὰ τούτων ὁ λόγος αἰνίσσεσθαι, ὅτι τὰ ἴδια ἀναπλάσματα ἀνέθηκαν ταῖς γραφαῖς, ἐν αἷς οἰκεῖ λόγος θεοῦ, τροπικῶς Βαιθὴλ καλουμέναις. Τὸ δ' ἄλλο ἀνάπλασμα ἐν Δάν φησιν ὁ λόγος ἀνατεθεῖσθαι. Τοῦ δὲ Δὰν τὰ ὅρια τελευταῖά ἐστιν, καὶ ἐγγὺς τῶν ἐθνικῶν ὁρίων· ὡς δῆλον ἐκ τῶν ἀναγεγραμμένων ἐν τῷ τοῦ Ναυῆ Ἰησοῦ. Ἐγγὺς οὖν εἰσιν ἐθνικῶν ὁρίων τινὰ τῶν ἀναπλασμάτων, ἅπερ ἀνέπλασαν οἱ τοῦ Ἄδερ, ὡς ἀποδεδώκαμεν, ἀδελφοί.

4. – (3) Σὺ οὖν, κύριε υἱέ, προηγουμένως πρόσεχε τῇ τῶν θείων γραφῶν ἀναγνώσει· ἀλλὰ πρόσεχε. Πολλῆς γὰρ προσοχῆς ἀναγινώσκοντες τὰ θεῖα δεόμεθα· ἵνα μὴ προπετέστερον εἴπωμέν τινα ἢ νοήσωμεν περὶ αὐτῶν. Καὶ προσέχων τῇ τῶν θείων ἀναγνώσει μετὰ πιστῆς καὶ θεῷ ἀρεσκούσης προλήψεως κροῦε τὰ κεκλεισμένα αὐτῆς, καὶ ἀνοιγήσεταί σοι ὑπὸ τοῦ θυρωροῦ, περὶ οὗ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· «τούτῳ ὁ θυρωρὸς ἀνοίγει» (*Io.* 10, 3). Καὶ προσέχων

---

[11] Qui Origene fa confusione fra l'idumeo Adad, che si rifugiò in Egitto e sposò la cognata del Faraone (I *Reg.* 11, 14 sgg.), e Geroboamo, anch'egli rifugiatosi in Egitto, che diventato re d'Israele alla morte di Salomone spinse il popolo all'idolatria (I *Reg.* 11, 41 sgg.; 12, 26 sgg.).

terra d'Israele e non gustò il pane degli Egiziani, non fabbricò idoli. Ma allorché fuggendo il saggio Salomone scese in Egitto, quasi fuggendo dalla sapienza di Dio diventò parente del Faraone sposandone la sorella della moglie e generando un figlio che fu allevato insieme con i figli del Faraone. Perciò, se poi anche tornò nella terra d'Israele, tornò per dividere il popolo di Dio e per far dir loro, rivolti alla giovenca d'oro: *Questi sono i tuoi dei, Israele, che ti hanno condotto fuori dalla terra d'Egitto* (I *Reg.* 12, 28). E io, avendone avuto esperienza, ti potrei dire che son rari coloro che hanno preso le cose utili dall'Egitto, le hanno condotte fuori ed hanno preparato ciò che serviva per il servizio di Dio; invece sono molti i fratelli di Adar l'Idumeo. Son quelli che dalla greca perizia hanno generato dottrine eretiche e, per cosí dire, hanno fabbricato giovenche d'oro in Bethel, che significa « casa di Dio ». Mi sembra che in tal modo la parola (divina) abbia dimostrato in maniera figurata che essi sovrapposero gl'idoli fabbricati da loro alle scritture nelle quali abita la parola di Dio e perciò simbolicamente sono denominate Bethel. Dice la parola che un altro idolo fu collocato in Dan. Il territorio di Dan è al confine e vicino ai territori pagani, come risulta da quanto è scritto nel libro di Giosuè figlio di Nave. Perciò sono vicini ai territori pagani alcuni degli idoli che fabbricarono, come ho spiegato, i fratelli di Ader.

4. – Tu perciò, mio signore e figlio, attendi principalmente alla lettura delle scritture divine: ma attendi come si deve. Infatti abbiamo bisogno di molta concentrazione allorché leggiamo le cose divine, per non dire e pensare di esse qualcosa di troppo sconsiderato. E attendendo alla lettura delle scritture divine con fede e attenzione gradita a Dio, batti alle loro porte chiuse, e ti saranno aperte dal portiere, del quale Gesú ha detto: *A costui il portiere apre*

---

[12] Era convinzione comune fra i cristiani, e almeno parzialmente rispondente alla verità, che a fondamento delle eresie ci fosse l'influsso malefico della filosofia greca. Questo motivo è sistematicamente sviluppato nella *Refutatio* attribuita ad Ippolito, ove ogni eresia è messa in collegamento con qualche dottrina filosofica.

τῇ θείᾳ ἀναγνώσει ὀρθῶς ζήτει καὶ μετὰ πίστεως τῆς εἰς Θεὸν ἀκλινοῦς τὸν κεκρυμμένον τοῖς πολλοῖς νοῦν τῶν θείων γραμμάτων. Μὴ ἀρκοῦ δὲ τῷ κρούειν καὶ ζητεῖν· ἀναγκαιοτάτη γὰρ καὶ ἡ περὶ τοῦ νοεῖν τὰ θεῖα εὐχή· ἐφ' ἣν προτρέπων ὁ σωτὴρ οὐ μόνον εἶπεν τό· « κρούετε καὶ ἀνοιγήσεται ὑμῖν »· καὶ τό· « ζητεῖτε, καὶ εὑρήσετε »· ἀλλὰ καὶ τό· « αἰτεῖτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν » (*Mt.* 7, 7; *Lc.* 11, 9)[13]. Ταῦτα ἀπὸ τῆς πρός σε ἐμοῦ πατρικῆς ἀγάπης τετόλμηται. Εἰ δ' εὖ ἔχει τὰ τετολμημένα ἢ μή, θεὸς ἂν εἰδείη καὶ ὁ χριστὸς αὐτοῦ καὶ ὁ μετέχων πνεύματος θεοῦ καὶ πνεύματος χριστοῦ. Μετέχοις δὲ σύ, καὶ ἀεὶ αὔξοις τὴν μετοχήν, ἵνα λέγῃς οὐ μόνον τό· « μέτοχοι τοῦ χριστοῦ γεγόναμεν » (*Hebr.* 3, 14), ἀλλὰ καὶ· μέτοχοι τοῦ θεοῦ γεγόναμεν[14].

---

[13] Origene accenna rapidamente alla fondamentale convinzione che anima tutta la sua attività esegetica: il significato spirituale, cioè più vero e profondo, del testo sacro è stato appositamente celato sotto il velo del senso letterale, per non essere a disposizione di ognuno ma soltanto di colui che si dedicasse allo studio della scienza divina con passione e purezza di cuore.

[14] Qui Origene sembra prospettare la partecipazione a Dio come di livello superiore rispetto alla partecipazione a Cristo, sulla base di I *Cor.* 15, 25: ma di norma i due concetti coincidono: cfr. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, p. 98 sgg.

(*Io.* 10, 3). E attendendo alla lettura divina cerca rettamente e con fede ferma in Dio il senso delle sacre scritture nascosto ai piú. Ma non accontentarti di battere e cercare: infatti è assolutamente necessaria anche la preghiera che chiede di comprendere le cose divine. Per spingere ad essa il salvatore non soltanto ha detto: *Battete e vi sarà aperto*, e *Cercare e troverete*; ma anche: *Chiedete e vi sarà dato* (*Mt.* 7, 7; *Lc.* 11, 9). Tali cose ho avuto l'ardire di dirti in forza dell'amore paterno che ho per te. Se è bene o no ciò che ho osato, lo sa Dio e il suo Cristo e colui che partecipa dello spirito di Dio e dello spirito di Cristo. Possa anche tu esserne partecipe e rendere sempre piú grande la partecipazione per poter dire non soltanto: *Siamo diventati partecipi di Cristo* (*Hebr.* 3, 14), ma anche: Siamo diventati partecipi di Dio.

CAPITOLO II

D I O

1. – Già il giudaismo ellenistico alessandrino aveva contrapposto polemicamente la sua fede in un unico Dio al variopinto politeismo pagano; e su questo argomento c'era già tutta una letteratura allorché i cosiddetti apologisti (cioè, gli scrittori che difendevano il cristianesimo contro le varie accuse che i pagani gli muovevano) greci del II secolo impostarono la loro polemica anche su questo punto. Una delle argomentazioni addotte di preferenza contro il politeismo pagano era fondata sulla testimonianza di filosofi greci e anche di poeti che in maniera piú o meno chiara avevano affermato l'esistenza di un unico Dio supremo: fu proprio questo uno dei punti che gli apologisti piú aperti verso la cultura greca debitamente sottolinearono come punto d'incontro fra la nuova religione e la vecchia filosofia.

D'altra parte, il concetto di Dio elaborato dalle scuole filosofiche era tutt'altro che unitario ed omogeneo: si passava dal Dio racchiuso nella contemplazione di se stesso ed indifferente al mondo e agli uomini, proprio dei peripatetici e degli epicurei, al Dio personale e provvidenziale dei platonici, al Dio immanente nel mondo, insieme provvidenziale e necessitante, degli stoici. E se il Dio dei platonici era di natura intellettuale, quello degli stoici era concepito materialmente come spirito corporeo, sostanza ignea sottilissima, ma pur sempre materiale: la contrapposizione fra realtà spirituale e realtà materiale si riduceva per gli stoici alla contrapposizione di uno spirito (= *pneuma*) divino sottilissimo ma corporeo ad una corporeità piú

crassa e consistente. È opportuno tener ben presente questa concezione materialista degli stoici, perché essa influenzò non poco la cristianità asiatica del II-III secolo, innalzando a livello filosoficamente apprezzabile una fondamentale impostazione materialista di pensiero ereditata dalla cultura giudaica, cui il cristianesimo asiatico fu legato in maniera molto stretta. Di qui anche l'ambiguità del termine *incorporeo* (*asomatos*), uno dei piú frequenti attributi della divinità, che da un punto di vista platonico, condiviso dal cristianesimo alessandrino, indicava la completa immaterialità di Dio, mentre invece per uno stoico e spesso per il cristiano di cultura asiatica indicava soltanto che Dio era composto di una materia particolarmente sottile e perciò non percepibile da parte nostra.

Al di là di questa, sia pur fondamentale, differenza d'impostazione, si fa strada nel mondo cristiano la convinzione dell'incomprensibilità di Dio, concepito come Dio personale assolutamente trascendente rispetto al mondo della creazione. Già gli ebrei avevano rilevato la netta separazione fra Dio e il mondo: ma ora il concetto viene elaborato e approfondito soprattutto sulla base della problematica filosofica greca, prevalentemente d'impostazione platonica, che accentua a tal misura questa trascendenza divina da rendere Dio del tutto remoto e addirittura estraneo al mondo della creazione, e da dover perciò postulare l'esistenza di uno o piú esseri divini inferiori, per mezzo dei quali il Dio sommo opera provvidenzialmente nel mondo, senza entrare con esso direttamente in contatto. Ci dovremo ricordare questa concezione largamente diffusa nel mondo greco del II e del III secolo allorché tratteremo del Logos cristiano. Qui basterà accennare che l'inconoscibilità di questo Dio trascendente è sottolineata da tutta una terminologia apofatica, negativa, che di Dio definisce non ciò che è ma piuttosto ciò che non è: incomprensibile, invisibile, inconcepibile, incircoscrittibile, ecc. Assolutamente impenetrabile nella sua essenza, il Dio sommo è però il Dio creatore e provvidenziale (sia pur per mezzo di esseri intermediari): in tal modo l'uomo può arrivare a

conoscerne l'esistenza partendo dalla contemplazione del mondo da lui creato.

2. – Origene fu molto poco interessato alla polemica contro il politeismo pagano: non gli sfuggiva che a livello colto, l'unico che direttamente l'interessava nel rapporto col mondo pagano, l'ingenuo politeismo di stampo mitologico era stato o eliminato o radicalmente reinterpretato in maniera tale da renderlo compatibile con un fondamentale monoteismo. Perciò anche nella sua unica opera apologetica, il *Contro Celso*, questo argomento è introdotto soltanto in maniera tutt'affatto marginale. Molto piú invece l'interessava caratterizzare con la massima precisione se non l'inconoscibile essenza, almeno certi caratteri fondamentali della divinità nel contesto della varietà di opinioni che si avevano in campo filosofico, con immediata ripercussione in ambiente cristiano. In tal senso, non era difficile sostenere, con l'appoggio anche della filosofia platonica, il carattere personale di Dio in contrapposizione al Dio immanente nel mondo professato dagli stoici. Molto piú complessa e impegnativa era invece la questione circa la incorporeità di Dio.

Abbiamo accennato al fondamentale materialismo del cristianesimo asiatico, unica forma organizzata di cultura cristiana ad apprezzabile livello nel II secolo, destinata a diffondersi perciò ben oltre i limiti d'Asia Minore, fino all'Africa, all'Illirico, alla Gallia. In una temperie culturale orientata in tal senso il materialismo stoico aveva facile presa, col risultato — fra l'altro — di orientare verso un'interpretazione semplicisticamente letterale degl'innumerevoli antropomorfismi dell'Antico Testamento: Dio che parla con l'uomo, si adira, si pente, ecc. Sulla base di *Gen.* 1, 26 « Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza », si ravvisava nell'uomo corporeo l'immagine di Dio stesso, col risultato — per altro sporadico — di arrivare ad una concezione antropomorfa di Dio, cioè di un Dio dalle fattezze umane. Né faceva difficoltà *Giov.* 4, 24 « Dio è spirito »: l'accezione materialista e corporea che gli stoici davano al termine spirito (*pneuma*) portava a con-

siderare lo spirito come un sottile substrato corporeo, costituente la natura, l'essenza stessa di Dio: Tertulliano, fedele rappresentante in Africa della cultura asiatica, è del tutto esplicito in tal senso.

Il platonismo di Origene era orientato in maniera perfettamente antitetica rispetto a questo indirizzo: il suo spiritualismo (e intendiamo il termine nella accezione usuale, moderna, come antitesi perfetta a materialismo) respingeva con ripugnanza l'idea di un Dio corporeo, quale che fosse la forma in cui questo concetto era articolato; e la sua preoccupazione fondamentale, allorché ebbe occasione di trattare della realtà stessa di Dio, fu sempre quella di sostenerne l'assoluta immaterialità, combattendo ogni concezione materialista e antropomorfa, a qualsiasi livello, sia popolare sia culturalmente piú impegnato: abbiamo visto che proprio questo rimprovero egli muove agli stoici. E ogni volta che ha occasione d'interpretare *Giov.* 4, 24, la preoccupazione d'Origene è sempre la stessa: combattere il concetto di spirito come substrato divino di natura sottilmente corporea e materiale.

L'altro punto fondamentale della teodicea origeniana concerne la trascendenza e l'inconoscibilità di Dio. Ma se da un lato Origene sottolinea egregiamente tale condizione, dall'altro non nega all'intelletto umano, che ha una qualche affinità con Dio, di poter afferrare quasi un barlume, un'ombra della realtà divina, insufficienti certo per una conoscenza perfetta, faccia a faccia (I *Cor.* 13, 12), ma tali da permetterci di fissare almeno qualcuno dei fondamentali caratteri di Dio. Siamo qui nell'ambito di una secolare questione dibattuta nelle scuole platoniche circa i limiti della stessa trascendenza divina; e Origene, pur non affrontando mai *ex professo* la discussione su tale controversia, per vari accenni dimostra di esserne influenzato: soprattutto sul punto centrale se Dio potesse essere considerato *nous* (mente, ragione) ed *ousia* (essenza, sostanza), ovvero trascendente anche le categorie della razionalità e dell'essere.

Nel presentare il pensiero di Origene su questo argomento, abbiamo addotto come passo fondamentale la trattazione su Dio che Origene ha svolto a *Princ.* I 1, l'unica

ampia e sistematica che leggiamo nelle sue pagine superstiti, incentrata sugli argomenti base dell'incorporeità divina e dei suoi caratteri fondamentali accessibili alla mente umana. Intorno a questo fulcro abbiamo disposto altri passi del *Contro Celso* e del *Commento a Giovanni*, al fine o di approfondire certi aspetti di quegli argomenti o di presentare qualche spunto di minore importanza (polemica antipoliteistica). L'ultimo passo (*Princ.* II 5, 3) tratta a livello filosofico, in appendice a ben piú vasta trattazione sviluppata su base scritturistica, un argomento fondamentale di polemica antignostica. Gli gnostici distinguevano il Dio creatore del VT, divinità inferiore caratterizzata dalla giustizia, dal Dio sommo, il padre di Cristo assolutamente e soltanto buono, che si è rivelato nel NT. Contro questo assunto Origene sostiene la necessità della coesistenza, nell'unico Dio, di bontà e giustizia.

1. – POLITEISMO E MONOTEISMO.

[*Contra Celsum* I 23; III 40] I 23. – Ἑξῆς τούτοις φησὶν ὁ Κέλσος ὅτι τῷ ἡγησαμένῳ σφῶν ἑπόμενοι Μωϋσεῖ αἰπόλοι καὶ ποιμένες, ἀγροίκοις ἀπάταις ψυχαγωγηθέντες ἕνα ἐνόμισαν εἶναι θεόν δεικνύτω τοίνυν πῶς, αἰπόλων καὶ ποιμένων ἀλόγως, ὡς οἴεται, ἀποστάντων τοῦ σέβειν θεούς, αὐτὸς δύναται παραστῆσαι τὸ πλῆθος τῶν καθ' Ἕλληνας θεῶν ἢ τοὺς λοιποὺς βαρβάρους. δεικνύτω τοίνυν ὑπόστασιν καὶ οὐσίαν Μνημοσύνης γεννώσης ἀπὸ Διὸς τὰς Μούσας, ἢ Θέμιδος τὰς Ὥρας, ἢ τὰς Χάριτας ἀεὶ γυμνὰς παραστησάτω δύνασθαι κατ' οὐσίαν ὑφεστηκέναι. ἀλλ' οὐ δυνήσεται τὰ Ἑλλήνων ἀναπλάσματα σωματοποιεῖσθαι δοκοῦντα ἀπὸ τῶν πραγμάτων δεικνύναι θεούς. τί γὰρ μᾶλλον οἱ Ἑλλήνων μῦθοι περὶ θεῶν ἀληθεῖς ἢ, φέρ' εἰπεῖν, οἱ Αἰγυπτίων, οὐκ εἰδότων τῇ σφῶν διαλέκτῳ Μνημοσύνην μητέρα Μουσῶν ἐννέα οὐδὲ Θέμιν Ὡρῶν οὐδὲ Εὐρυνόμην μίαν τῶν Χαρίτων οὐδὲ τὰ λοιπὰ ὀνόματα αὐτῶν; πόσῳ οὖν ἐνεργέστερον καὶ πάντων τούτων τῶν ἀναπλασμάτων βέλτιον τὸ ἐκ τῶν ὁρωμένων πειθόμενον τοῖς κατὰ τὴν εὐταξίαν τοῦ κόσμου σέβειν τὸν δημιουργὸν αὐτοῦ ἑνὸς ὄντος ἕνα καὶ συμπνέοντος αὐτοῦ ὅλῳ ἑαυτῷ καὶ διὰ τοῦτο μὴ δυναμένῳ ὑπὸ πολλῶν δημιουργῶν γεγονέναι[1],

---

[1] Che Dio potesse essere in qualche modo conosciuto attraverso la sua opera, cioè la creazione del mondo, è argomento variamente ripetuto da Origene (cfr. *infra*, *Princ.* I 1, 6); esso era ormai acquisito dalla filosofia del tempo ed è ben attestato in scrittori pagani

[*Contro Celso* I 23; III 40] I 23. – Quindi Celso continua dicendo che « *i caprari ed i pecorai, i quali ebbero Mosè loro capo, credettero all'esistenza di un solo Dio, sedotti da volgari inganni* ». Ebbene, cerchi allora di mostrarci in quale modo egli può testimoniare la moltitudine degli dei, secondo la credenza dei Greci o degli altri popoli barbari, mentre a suo parere dei caprari e dei pecorai hanno abbandonato senza alcun motivo razionale la fede nella pluralità degli dei. Ci mostri dunque l'esistenza e la reale natura di Mnemosyne, che a Zeus ha procreato le Muse, ovvero di Themis, che ha generato le Ore; ci mostri che sono esistite realmente le Grazie nude! Ma egli non potrà certo mostrare coi fatti che siano veramente divinità le finzioni dei Greci, che appaiono come personificazioni! Per qual ragione infatti dovrebbero essere piú veraci i miti dei Greci intorno agli dei, di quelli — per fare un esempio — degli Egiziani che nella loro lingua non conoscono Mnemosyne, madre delle nove Muse, né Themis madre delle Ore, né Eurynome, una delle Grazie, né gli altri nomi di dei? Quanto piú evidente, quanto piú bello di tutte queste finte ombre di dei, è il trarre la persuasione dalla realtà visibile che il mondo ha un ordine mirabile, e quindi venerare il suo creatore: creatore unico di un mondo che è unico, che concorda ed è in armonia con se stesso in tutte le sue

---

e cristiani: cfr., p. es., Theoph. *Autol.* I 5. Qui Origene ne fa uso per dimostrare l'unicità di Dio, imposta appunto dalla considerazione dell'unità e armonia del mondo, sua creazione.

ὡς οὐδ' ὑπὸ πολλῶν ψυχῶν συνέχεσθαι ὅλον τὸν οὐρανὸν κινουσῶν· ἀρκεῖ γὰρ μία ἡ φέρουσα ὅλην τὴν ἀπλανῆ ἀπὸ ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμὰς καὶ ἐμπεριλαβοῦσα ἔνδον πάντα, ὧν χρείαν ἔχει ὁ κόσμος, τὰ μὴ αὐτοτελῆ[2]. πάντα γὰρ μέρη κόσμου, οὐδὲν δὲ μέρος ὅλου θεός· δεῖ γὰρ εἶναι τὸν θεὸν μὴ ἀτελῆ, ὥσπερ ἐστὶ τὸ μέρος ἀτελές. τάχα δὲ βαθύτερος λόγος δείξει ὅτι κυρίως θεὸς ὥσπερ οὐχ ἔστι μέρος οὕτως οὐδὲ ὅλον, ἐπεὶ τὸ ὅλον ἐκ μερῶν ἐστι· καὶ οὐχ αἱρεῖ λόγος παραδέξασθαι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν εἶναι ἐκ μερῶν, ὧν ἕκαστον οὐ δύναται ὅπερ τὰ ἄλλα μέρη.

III 40. – Ὅρα δὲ εἰ μὴ τὰ τῆς πίστεως ἡμῶν ταῖς κοιναῖς ἐννοίαις ἀρχῆθεν συναγορεύοντα μετατίθησι τοὺς εὐγνωμόνως ἀκούοντας τῶν λεγομένων. εἰ γὰρ καὶ ἡ διαστροφὴ δεδύνηται, πολλῆς αὐτῇ κατηχήσεως συναγορευούσης, τοῖς πολλοῖς ἐμφυτεῦσαι τὸν περὶ ἀγαλμάτων λόγον ὡς θεῶν καὶ τὸν περὶ τῶν γενομένων ἐκ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου καὶ ἐλέφαντος καὶ λίθου ὡς προσκυνήσεως ἀξίων· ἀλλ' ἡ κοινὴ ἔννοια ἀπαιτεῖ ἐννοεῖν ὅτι θεὸς οὐδαμῶς ἐστιν ὕλη φθαρτὴ οὐδὲ τιμᾶται ἐν ἀψύχοις ὕλαις ὑπὸ ἀνθρώπων μορφούμενος, ὡς κατ' εἰκόνα (*Gen.* 1, 26)[3] ἤ τινα σύμβολα ἐκείνου γινομέναις. διόπερ εὐθέως λέγεται τὰ περὶ ἀγαλμάτων, ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοὶ (*Act.* 19, 26), καὶ τὰ περὶ τῶν τοιούτων δημιουργημάτων, ὅτι οὐκ εἰσὶ συγκριτὰ πρὸς τὸν δημιουργόν, ὀλίγα τε περὶ τοῦ ἐπὶ πᾶσι θεοῦ δημιουργήσαντος καὶ συνέχοντος καὶ κυβερνῶντος τὰ ὅλα. καὶ εὐθέως ὡσπερεὶ τὸ συγγενὲς ἐπιγνοῦσα ἡ λογικὴ ψυχὴ ἀποῤῥίπτει μὲν ἃ τέως ἐδόξαζεν εἶναι θεοὺς φίλτρον δ' ἀναλαμβάνει φυσικὸν τὸ

---

[2] Abbiamo qui l'applicazione del concetto platonico dell'*anima mundi*, elemento divino che permea il mondo e lo governa: il platonico Albino la considerava come inferiore al Dio sommo (*epit.* 14, 3). In *Princ.* II 1, 3 (cfr. c. 6) Origene identifica specificamente l'*anima mundi* col Logos divino. Qui egli si preoccupa invece di chiarire che Dio, pur governando il mondo a guisa di anima, non è immanente nel mondo e non ne può costituire, egli che è assolutamente semplice, una parte. Ricordiamo ancora che per gli stoici era corrente il concetto di Dio immanente nel mondo ed identificato con esso.

parti, e che pertanto non può essere opera di una pluralità di artefici, come pure non può essere retto da una pluralità di anime le quali muovano tutto l'universo. Basta infatti una sola anima, che muove tutto l'universo fisso da oriente ad occidente, ed abbraccia in se stessa tutte le cose, di cui il mondo ha bisogno, e che non sono complete in se stesse. Difatti tutte le cose sono parti del mondo, ma Dio non è parte del tutto, dal momento che Dio non può essere incompleto, come incompleta è la parte. E, forse, un esame piú profondo giungerà a dimostrare che a rigor di termini Dio, come non è parte, cosí non è neanche tutto, perché il tutto si compone di parti, ed il raziocinio non permetterà mai di ammettere che Dio, sommo fra tutti, sia composto di parti, ognuna delle quali non può quello che possono le altre parti.

III 40. – Considera quindi, se le dottrine della nostra fede, che sono in perfetto accordo con le nozioni comuni originarie, non riescono a convertire quelli che ascoltano con cura i nostri detti! Infatti, se anche la perversione, quando viene aiutata da una notevole cultura, ha potuto inserire nella moltitudine l'idea che le statue sono degli dèi, e che gli oggetti fatti d'oro, d'argento, d'avorio e di pietra sono degni di adorazione, tuttavia la comune nozione esige di ritenere che Dio non è in nessun modo una materia corruttibile, e non può essere onorato in materia inanimata, plasmato dagli uomini *a immagine* (*Gen.* 1, 26), oppure secondo alcuni simboli che lo raffigurano. Per questa ragione viene spontaneo il dire, parlando delle immagini, che *esse non sono divinità* (*Act.* 19, 26), e parlando di tali oggetti fatti dalla mano dell'uomo, che essi non sono paragonabili al Creatore, e sono ben piccola cosa di fronte al Dio supremo che ha creato e mantiene e governa tutto l'universo. Ed anche in modo spontaneo, come riconoscendo i suoi legami naturali, l'anima razionale rigetta quelli che prima le eran sembrate essere divinità, ed invece

---

[3] Origene riprende capovolgendolo il passo di *Gen.* 1, 26: qui è detto che Dio fece l'uomo a sua immagine; invece gli uomini con i loro idoli fanno Dio a loro immagine.

πρὸς τὸν κτίσαντα, καὶ διὰ τὸ πρὸς ἐκεῖνον φίλτρον ὑπεραποδέχεται καὶ τὸν ταῦτα πρῶτον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι παραστήσαντα δι' ὧν κατεσκεύασε μαθητῶν, οὓς ἐξέπεμψε μετὰ θείας δυνάμεως καὶ ἐξουσίας κηρύξαι τὸν περὶ τοῦ θεοῦ καὶ τῆς βασιλείας αὐτοῦ λόγον.

2. – INCORPOREITÀ DI DIO.

[*De principiis* I 1, 1-4] **1.** – Scio quoniam conabuntur quidam etiam secundum scripturas nostras dicere deum corpus esse, quoniam inveniunt scriptum esse apud Moysen quidem: « Deus noster ignis consumens est » (*Deut.* 4, 24), in evangelio vero secundum Iohannem: « Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare » (*Io.* 4, 24). Ignis vero et spiritus non aliud apud eos quam corpus esse putabitur. Quos interrogare volo, quid dicant de eo quod scriptum est, quia deus lux est, sicut Iohannes in epistola sua dicit: « Deus lux est, et tenebrae non sunt in eo » (I *Io.* 1, 5). Ista nempe lux est, quae inluminat omnem sensum eorum, qui possunt capere veritatem, sicut in tricesimo quinto psalmo dicitur: « In lumine tuo videbimus lumen » (*Ps.* 35, 10). Quid enim aliud lumen dei dicendum est, in quo quis videt lumen, nisi virtus dei, per quam quis inluminatus vel veritatem rerum omnium pervidet vel ipsum deum cognoscit, qui veritas appellatur (*Io.* 14, 6)? Tale est ergo quod dictur: « In lumine tuo videbimus lumen », hoc est, in verbo tuo et sapientia tua, qui est filius tuus, in ipso te videbimus patrem. Numquidnam quia lumen nominatur, simile putabitur solis huius lumini? Et quomodo vel levis aliquis dabitur intellectus, ut ex isto quis corporali lumine causam scientiae capiat et veritatis inveniat intellectum?

2. – Si ergo adquiescunt huic assertioni nostrae, quam de natura luminis ipsa ratio demonstravit, et fatentur non posse corpus intellegi deum secundum luminis intellectum, similis quoque ratio etiam de igni consumenti dabitur. Quid enim consumit deus secundum hoc quod ignis est? Numquidnam putabitur consumere materiam corporalem, ut est

riconosce la sua naturale attrazione verso il Creatore; a causa di questa attrazione per lui accoglie pienamente anche colui che per primo ha offerto queste cose a tutte le genti per mezzo dei discepoli, che egli ha formato ed inviato, con divina virtú ed autorità, a predicare il Verbo su Dio e sul suo regno.

[*Principi* I 1,1-4] 1. – So che alcuni, anche fondandosi sulle nostre scritture, cercheranno di sostenere che Dio è corpo, poiché in Mosè trovano scritto: *Dio nostro è fuoco che divora* (*Deut.* 4,24), e nel vangelo di Giovanni: *Dio è spirito, e quelli che lo adorano lo debbono adorare in spirito e verità* (*Io.* 4,24): fuoco e spirito essi non reputano esser altro che corpo. A costoro voglio chiedere che cosa dicono del fatto che è scritto: *Dio è luce* (I *Io.* 1,5), come Giovanni dice nella sua lettera: *Dio è luce e in lui non sono tenebre.* Questa certo è luce che illumina ogni pensiero di coloro che possono comprendere la verità, come è detto nel salmo XXXV: *Nella tua luce vedremo la luce* (*Ps.* 35,10). Ma che cosa altro diremo luce di Dio, nella quale uno vede la luce, se non la potenza di Dio, illuminati dalla quale osserviamo la verità di tutte le cose e conosciamo lo stesso Dio, che è detto verità (*Io.* 14,6)? Questo è pertanto il significato dell'espressione *Nella tua luce vedremo la luce*: nella tua parola e nella tua sapienza, che è tuo Figlio, in lui vedremo te Padre. O forse perché è chiamato luce, lo crederemo simile alla luce del nostro sole? Ma allora in che modo potrebbe darsi una anche modesta capacità di comprendere, sí che con questa luce corporea uno possa intendere la causa della conoscenza e comprendere la verità?

2. – Se accettano questa nostra dimostrazione sulla natura della luce, che la ragione ci ha suggerito, e ammettono che sulla base del concetto di luce Dio non può essere inteso come corpo, analoga spiegazione razionale daremo anche in merito al *fuoco che divora.* Che cosa infatti Dio divora, in quanto fuoco? Forse penseremo che egli divori

lignum vel faenum vel stipula (I *Cor.* 3, 12)? Et quid in hoc dignum de dei laudibus dicitur, si deus ignis est huiuscemodi materias consumens? Sed [si] consideremus quia deus consumit quidem et exterminat, sed consumit malas mentium cogitationes, consumit gesta turpia, consumit desideria peccati, cum se credentium mentibus inserit et eas animas, quae verbi eius ac sapientiae efficiuntur capaces, una cum filio suo inhabitans secundum quod dictum est: « Ego et pater veniemus et mansionem apud eum faciemus » (*Io.* 14, 23), omnibus eorum vitiis passionibusque consumptis purum sibi eas seque dignum efficit templum.

Sed et his, qui per hoc quod dictum est quoniam « deus spiritus est » (*Io.* 4, 24) corpus esse arbitrantur deum, hoc modo respondendum est. Consuetudo est scripturae sanctae, cum aliquid contrarium corpori huic crassiori et solidiori designare vult, spiritum nominare[4], sicut dicit: « Littera occidit, spiritus autem vivificat » (II *Cor.* 3, 6). In quo sine dubio per litteram corporalia significat, per spiritum intellectualia, quae et spiritalia dicimus. Apostolus quoque ita dicit: « Usque in hodiernum autem, cum legitur Moyses, velamen est positum super cor eorum; cum autem conversus quis fuerit ad dominum, auferetur velamen; ubi autem domini spiritus, ibi libertas » (II *Cor.* 3, 15 sgg.). Donec enim quis non se converterit ad intellegentiam spiritalem, velamen est positum super cor eius, quo velamine, id est intellegentia crassiore, scriptura ipsa velari dicitur vel putatur; et hoc est quod ait superpositum esse velamen vultui Moysi, cum loqueretur ad populum (*Ex.* 34, 35), id est, cum lex vulgo recitatur. Si autem convertamus nos ad dominum, ubi est et verbum dei, et ubi spiritus sanctus revelat scientiam spiritalem, tunc auferetur velamen, et tunc revelata facie in scripturis sanctis gloriam domini speculamur (II *Cor.* 3, 18).

---

[4] Il ragionamento di Origene è fondato soprattutto sulla vasta estensione di significati che ha il termine spirito nella sacra scrittura e perciò nella tradizione cristiana, e specificamente sulla contrapposizione, tante volte espressa in Paolo, fra spirito e carne. Egli invece

materia corporea, come legno fieno paglia (I *Cor.* 3, 12)? Ma con ciò che cosa diremo degno della gloria di Dio, se Dio è fuoco che divora materie di tal genere? Ma consideriamo che Dio, sí, divora e distrugge, ma divora i cattivi pensieri della mente, divora le azioni malvage, divora i desideri peccaminosi, quando si insinua nelle menti dei credenti e, prendendo dimora insieme con suo Figlio nelle anime che si rendono idonee ad accogliere la sua parola e la sua sapienza, secondo quanto è scritto: *Io e il Padre verremo e prenderemo dimora presso di lui* (*Io.* 14, 23), divora tutti i loro vizi e le loro passioni e fa di loro un tempio puro e degno di sé.

A quanti poi pensano che Dio è corpo perché è scritto: *Dio è spirito* (*Io.* 4, 24) risponderemo cosí: la sacra scrittura, quando vuole indicare qualcosa di opposto a questo nostro corpo denso e solido, è solita definirlo spirito, come è detto: *La lettera uccide, lo spirito dà la vita* (II *Cor.* 3, 6), dove senza dubbio per lettera intende le realtà corporee e per spirito quelle intellettuali, che diciamo anche spirituali. L'apostolo dice anche: *Fino ad oggi, quando leggono Mosè, un velo è posto sui loro cuori: ma quando uno si sarà rivolto al signore, il velo sarà tolto: infatti dove è lo spirito del signore lí è la libertà* (II *Cor.* 3, 15 sgg.). Infatti, finché uno non si sarà volto alla comprensione spirituale, sul suo cuore è posto un velo, e da questo velo, cioè da una comprensione troppo materale, diciamo e crediamo che la scrittura sia coperta; e questo è il velo di cui è detto che era posto sul volto di Mosè quando parlava al popolo (*Ex.* 34, 35), cioè quando la legge viene esposta secondo il senso comune. Ma se ci volgiamo al signore, dove è la parola di Dio e dove lo Spirito santo rivela conoscenza spirituale, allora sarà tolto il velo e allora a volto scoperto nelle sacre scritture noi contempliamo la gloria del signore (II *Cor.* 3, 18).

---

qui e altrove esclude nella maniera più completa il concetto di origine stoica, che considerava lo spirito come un sostrato di carattere materiale.

3. – Sed et cum de spiritu sancto[5] multi sancti participant, non utique corpus aliquod intellegi potest spiritus sanctus, quod divisum in partes corporales percipiat unusquisque sanctorum; sed virtus profecto sanctificans est, cuius participium habere dicuntur omnes, qui per eius gratiam sanctificari meruerint. Et ut facilius quod dicimus possit intellegi, ex rebus quamvis inparibus sumamus exemplum. Multi sunt qui disciplinae sive artis medicinae participant, et numquid putandum est omnes eos, qui medicinae participant, corporis alicuius, quod medicina dicitur, in medio positi sibi auferre particulas et ita eius participium sumere? an potius intellegendum est quod quicumque promptis paratisque mentibus intellectum artis ipsius disciplinaeque percipiunt, hi medicinae participare dicantur? Sed haec non omnimodis similia exempla putanda sunt de medicina sancto spiritui comparata; sed ad hoc tantummodo conprobandum, quia non continuo corpus putandum est id, cuius participatio habetur a plurimis. Spiritus enim sanctus longe differt a medicinae ratione vel disciplina, pro eo quod sanctus spiritus subsistentia est intellectualis et proprie subsistit et extat[6]; nihil autem tale est medicina.

4. – Sed et ad ipsum iam sermonem evangelii transeundum est, ubi scriptum est quia « deus spiritus est » (*Io.* 4, 24), et ostendendum est quam consequenter his quae diximus intellegi debeat. Interrogemus namque quando ista dixerit salvator noster vel apud quem vel cum quid quaereretur. Invenimus sine dubio quod ad Samaritanam mulierem loquens ista protulerit, eam quae putabat quod in monte Garizin secundum Samaritanorum opinionem adorari oporteret deum, dicens quoniam « deus spiritus est ». Quaerebat enim ab eo Samaritana mulier, putans eum unum esse ex Iudaeis, utrum in Hierosolymis adorari oporteret deum, aut in hoc monte; et ita dicebat: « Patres nostri omnes in hoc monte adoraverunt, et vos dicitis quia in Hiero-

---

[5] Lo Spirito santo, inteso come persona divina (cfr. n. 6), rappresenta appunto uno dei vari significati del termine spirito, di cui a n. 4. Qui Origene si preoccupa ancora di precisare che la partecipazione dei santi allo Spirito santo non deve essere intesa come

3. – Inoltre, molti santi partecipano dello Spirito santo, ma lo Spirito santo non può certo essere inteso come corpo, che ciascuno dei santi riceva diviso in parti corporee: in realtà è potenza santificante di cui diciamo che han parte tutti coloro che abbiano meritato di essere santificati dalla sua grazia. Per render piú comprensibile ciò che diciamo, facciamo un esempio, anche se tratto da una realtà inadeguata. Molti han parte della scienza medica: ma forse dobbiamo pensare che tutti costoro prendano per sé parti di un corpo posto in mezzo, che diciamo medicina, e che in tal modo abbian parte di lei? non penseremo, invece, che abbiano parte della medicina quanti con intelletto sveglio e preparato riescono a comprendere questa scienza? Non dobbiamo ritenere tale esempio della medicina del tutto adeguato in rapporto con lo Spirito santo: comunque esso serve almeno a dimostrare che non bisogna senz'altro considerare come corpo ciò di cui molti han parte. Infatti lo Spirito santo differisce molto dalla scienza medica, in quanto lo Spirito santo è sostanza intellettuale ed ha sussistenza propria: ciò che non è della medicina.

4. – Ma è tempo di passare alle parole del vangelo, dove è scritto: *Dio è spirito* (*Io.* 4, 24), e di spiegare come esse debbano essere intese in armonia con quanto abbiamo detto fin qui. Domandiamo pertanto quando il nostro salvatore pronunciò queste parole, con chi e con quale scopo: troveremo che le pronunciò mentre parlava con la Samaritana, la donna che credeva che sul monte Garizim, secondo l'opinione dei Samaritani, bisognava adorare Dio: ed egli disse: *Dio è spirito.* Infatti la Samaritana, credendo che egli fosse un Giudeo, gli chiedeva se si dovesse adorare Dio a Gerusalemme oppure su questo monte: e parlava cosí: *Tutti i nostri padri adorarono su questo monte, e voi dite che a Gerusalemme è il luogo dove si deve ado-*

---

partecipazione di carattere materiale, cioè alla sostanza dello Spirito, ma solo come partecipazione alla sua grazia.

[6] Lo Spirito santo è concepito come persona divina sussistente accanto a quelle del Padre e del Figlio. Con *subsistentia* Rufino qui e altrove (cfr. c. 3) traduce sicuramente il greco *hypostasis* (cfr. c. 4).

solymis est locus, ubi oportet adorare » (*Io.* 4, 20). Ad haec ergo quae opinabatur Samaritana, putans quod ex locorum corporalium praerogativa minus recte vel recte adorabitur deus aut a Iudaeis in Hierosolymis aut a Samaritanis in monte Garizin, respondit salvator recedendum esse a praesumptione corporalium locorum huic qui vult deum sequi, et ita ait: « Venit hora ut veri adoratores neque in Hierosolymis neque in hoc monte adorent patrem. Deus spiritus est, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare » (*Io.* 4, 21 sgg.). Et vide quam consequenter veritatem spiritui sociavit, ut ad distinctionem quidem corporum spiritum nominaret, ad distinctionem vero umbrae vel imaginis veritatem. Qui enim adorabant in Hierosolymis, umbrae et imagini caelestium deservientes (*Hebr.* 8, 5), non veritati neque spiritui adorabant deum; similiter autem et hi, qui adorabant in monte Garizin.

[*Commentarium in Ioannem* XIII 21-22] 21. – [123] Πολλῶν πολλὰ περὶ τοῦ θεοῦ ἀποφηναμένων καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὥστε τινὰς μὲν εἰρηκέναι καὶ αὐτὸν σωματικῆς φύσεως λεπτομεροῦς καὶ αἰθερώδους, τινὰς δὲ ἀσωμάτου, καὶ ἄλλους ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει, ἄξιον ἡμᾶς ἰδεῖν εἰ ἔχομεν ἀφορμὰς ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν πρὸς τὸ εἰπεῖν τι περὶ οὐσίας θεοῦ. [124] ἐνθάδε μὲν οὖν λέγεται οἱονεὶ οὐσία εἶναι αὐτοῦ τὸ πνεῦμα· « Πνεῦμα γὰρ ὁ θεός » (*Io.* 4, 24) φησίν· ἐν δὲ τῷ νόμῳ πῦρ· γέγραπται γὰρ « Ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκον » (*Deut.* 4, 24)· παρὰ δὲ τῷ Ἰωάννῃ φῶς· « Ὁ θεός, γάρ φησι, φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία » (I *Io.* 1, 5). [125] ἐὰν μὲν οὖν ἁπλούστερον τούτων ἀκούσωμεν, μηδὲν πέρα τῆς λέξεως περιεργαζόμενοι, ὥρα ἡμῖν λέγειν σῶμα εἶναι τὸν θεόν· τίνα δὲ ἡμᾶς διαδέχεται ἄτοπα τοῦτο λέγοντας οὐ τῶν πολλῶν ἐστιν εἰδέναι· ὀλίγοι γάρ διειλήφασιν περὶ τῆς τῶν σωμάτων φύσεως, καὶ μάλιστα τῶν ὑπὸ λόγου καὶ προνοίας κατακοσμουμένων· καίτοι τὸ προνοοῦν τῆς αὐτῆς οὐσίας λέγοντες εἶναι τοῖς προνοουμένοις γενικῷ λόγῳ, τέλειον ἀλλ' οἷον τὸ προνοούμενον. παρεδέξαντο δὲ τὰ ἀπαντῶντα τῷ λόγῳ αὐτῶν ἄτοπα οἱ θέλοντες εἶναι σῶμα τὸν θεόν, ἅτε μὴ δυνάμενοι ἀντιβλέπειν τοῖς ἐκ

rare (*Io.* 4, 20). Pertanto la Samaritana pensava che secondo prerogativa di luoghi materiali Dio sarebbe stato adorato bene o meno bene: o dai Giudei a Gerusalemme o dai Samaritani sul monte Garizim: ma il salvatore le rispose che chi vuol seguire Dio deve liberarsi da questa presunzione di luoghi materiali e disse cosí: *Viene l'ora allorché i veri adoratori né in Gerusalemme né su questo monte adoreranno il Padre. Dio è spirito e coloro che lo adorano lo debbono adorare in spirito e verità* (*Io.* 4, 21 sgg.). Vedi con quanta coerenza ha associato la verità con lo spirito, sí da nominare in opposizione ai corpi lo spirito e in opposizione all'ombra e all'immagine la verità. Infatti coloro che adoravano a Gerusalemme, adoravano Dio prestando il loro culto all'ombra e all'immagine delle realtà celesti (*Hebr.* 8, 5), non alla verità né allo spirito; e lo stesso facevano coloro che adoravano sul monte Garizim.

[*Commento a Giovanni* XIII 21-22] 21. – [123] Poiché molti hanno espresso molte opinioni intorno a Dio e alla sua essenza, affermando alcuni che egli è di essenza corporea sottile e aereiforme, altri invece incorporea, altri ancora che è di essenza per dignità e potenza al di sopra di quelle, è giusto che anche noi vediamo se abbiamo spunto dalla sacra scrittura per dire qualcosa sulla essenza di Dio. [124] Qui è detto come se lo spirito sia essenza di Dio: *Spirito infatti è Dio* (*Io.* 4, 24); e nella Legge è definito fuoco; infatti è scritto: *Il Dio nostro è fuoco che consuma* (*Deut.* 4, 24); e da Giovanni luce: *Dio* — dice infatti — *è luce e in lui non c'è alcuna tenebra* (I *Io.* 1, 5). [125] Se consideriamo queste espressioni un po' troppo superficialmente, non occupandoci se non del senso letterale, è per noi questa l'occasione di dire che Dio è corpo, in quanto non è dei piú scorgere quali incongruenze derivano se noi diciamo cosí. Pochi infatti indagano intorno alla natura dei corpi, e soprattutto di quelli che sono ordinati dal Logos e dalla Provvidenza: ed essi affermano con discorso di carattere generale che il provvedere appartiene alla stessa essenza di coloro che sono oggetto della provvidenza, essenza perfetta ma simile a quella di costoro. Quanti sostengono che Dio è corpo hanno dovuto accet-

λόγου ἐναργῶς παρισταμένοις. [126] ταῦτα δέ φημι καθ' ὑπεξαίρεσιν τῶν πέμπτην λεγόντων εἶναι φύσιν σωμάτων παρὰ τὰ στοιχεῖα[7]. [127] εἰ δὲ πᾶν σῶμα ὑλικὸν ἔχει φύσιν τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἄποιον τυγχάνουσαν, τρεπτὴν δὲ καὶ ἀλλοιωτὴν καὶ δι' ὅλων μεταβλητὴν καὶ ποιότητας χωροῦσαν, ἃς ἐὰν βούληται αὐτῇ περιτιθέναι ὁ δημιουργός, ἀνάγκη καὶ τὸν θεὸν ὑλικὸν ὄντα τρεπτὸν εἶναι καὶ ἀλλοιωτὸν καὶ μεταβλητόν. [128] καὶ ἐκεῖνοι μὲν οὐκ αἰδοῦνται λέγειν ὅτι καὶ φθαρτός ἐστιν σῶμα ὤν, σῶμα δὲ πνευματικὸν καὶ αἰθερῶδες, μάλιστα κατὰ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτοῦ· φθαρτὸν δὲ ὄντα μὴ φθείρεσθαι τῷ μὴ εἶναι τὸν φθείροντα αὐτὸν λέγουσιν. [129] ἡμεῖς δὲ διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὰς ἀκολουθίας, ἐὰν σῶμα αὐτὸν ⟨προσαγορεύωμεν⟩, λέγοντες καὶ διὰ τὴν γραφὴν τοιοῦτόν τι σῶμα, πνεῦμα καὶ πῦρ καταναλίσκον καὶ φῶς, τὸ ἀναγκαίως ἑπόμενον τούτοις μὴ παραδεχόμενοι ἀσχημονήσομεν ὡς ἠλίθιοι καὶ παρὰ τὰ ἐναργῆ λέγοντες· πᾶν γὰρ πῦρ τροφῆς δεόμενον φθαρτόν ἐστιν, καὶ πᾶν πνεῦμα, εἰ ἁπλούστερον ἐκλαμβάνομεν τὸ πνεῦμα, σῶμα τυγχάνον ἐπιδέχεται ὅσον ἐπὶ τῇ ἑαυτοῦ φύσει τὴν εἰς τὸ παχύτερον μεταβολήν. [130] ὥρα οὖν ἐν τούτοις ἤτοι τηροῦντας τὰς λέξεις τὰ τοσαῦτα ἄτοπα παραδέξασθαι καὶ δύσφημα περὶ τοῦ θεοῦ, ἢ ἐφοδεῦσαι, ὥσπερ καὶ ἐπὶ ἄλλων πλειόνων ποιοῦμεν, καὶ ἐξετάσαι τί δύναται δηλοῦσθαι ἀπὸ τοῦ λέγεσθαι πνεῦμα ἢ πῦρ ἢ φῶς εἶναι τὸν θεόν.

22. – [131] Καὶ πρῶτον λεκτέον, ὅτι ὥσπερ ὀφθαλμοὺς καὶ βλέφαρα καὶ ὦτα, χεῖράς τε καὶ βραχίονας καὶ πόδας εὑρίσκοντες γεγραμμένα τοῦ θεοῦ, ἔτι δὲ καὶ πτέρυγας, μεταλαμβάνομεν εἰς ἀλληγορίαν τὰ γεγραμμένα, καταφρονοῦντες τῶν μορφὴν ἀνθρώπων παραπλή-

---

[7] Qui e altrove Origene respinge la dottrina aristotelica secondo cui, accanto ai quattro elementi tradizionali, c'era pure un quinto elemento (usualmente definito etere), che costituiva la materia dei corpi celesti. Chi sosteneva la materialità di Dio poteva attribuirgli appunto questo quinto elemento. Origene è contrario a questa dottrina, non scritturisticamente fondata, perché la sua concezione porta in senso opposto, a ridurre al minimo le differenze fra le sostanze materiali, in senso stoico: si veda in proposito l'Introduzione al c. 6.

tare le assurdità che derivano dal loro discorso, non essendo riusciti ad opporsi agli argomenti che venivano presentati con chiarezza e logica. [126] Dico questo per confutare coloro che affermano che c'è una quinta natura dei corpi, oltre i (quattro) elementi. [127] Se infatti ogni corpo materiale ha una natura che per proprio principio è priva di qualità, mutevole e alterabile e tale che si può completamente trasformare accogliendo le qualità che le vuole imporre il creatore, ne consegue necessariamente che anche Dio, in quanto materiale, è soggetto a mutamento, alterazione, trasformazione. [128] E quelli non si vergognano di affermare che Dio è anche corruttibile in quanto corpo, corpo spirituale e aereiforme, soprattutto nella sua parte dominante. Pur essendo corruttibile, non viene portato a corruzione — essi affemano — perché non c'è chi sia capace di far questo.

[129] Se poi noi non riusciamo a vedere ciò che conseguirà se da una parte diciamo Dio corpo, definendolo secondo le scritture come un corpo di tal genere, spirito e fuoco che consuma e luce, e dall'altra non vogliamo accettare ciò che necessariamente consegue a questa affermazione, in tal caso ci dovremmo vergognare come sciocchi che parlano contro l'evidenza. Infatti ogni fuoco, avendo bisogno di alimento, è corruttibile; e ogni spirito, se accettiamo il termine nel senso piú semplice, essendo corpo accoglie, per quanto è nella sua natura, la trasformazione in una costituzione piú spessa e consistente. [130] Perciò ne consegue che, considerando in tali espressioni solo il senso letterale, noi dobbiamo accettare tali assurdità; ovvero dobbiamo prendere la strada che molte altre volte abbiamo preso, ed esaminare che cosa possa significare che Dio è detto essere spirito o fuoco o luce.

22. – [131] E per prima cosa bisogna dire questo: quando troviamo riferiti a Dio occhi palpebre orecchi, e mani braccia piedi, e anche ali, interpretiamo allegoricamente queste espressioni, disprezzando coloro i quali attribuiscono a Dio una forma simile a quella degli uomini, e facciamo bene cosí; in maniera analoga dobbiamo comportarci a proposito dei nomi suddetti, seguendo il modo

σιον περιτιθέντων τῷ θεῷ καὶ εὐλόγως γε τοῦτο πράττομεν[8], οὕτως καὶ ἐπὶ τῶν εἰρημένων ὀνομάτων τὸ ἀκόλουθον ἡμῖν ποιητέον· καὶ δῆλόν γε ἀπὸ τοῦ φαινομένου ἡμῖν πρακτικωτέρου· « Φῶς γάρ ἔστιν ὁ θεός, κατὰ τὸν Ἰωάννην, καὶ σκοτία οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ οὐδεμία ». [132] πῶς δὴ φῶς αὐτὸν νοητέον κατὰ τὸ δυνατὸν ἡμῖν συνετώτερον ἐπισκεψώμεθα· διχῶς γὰρ τὸ « φῶς » ὀνομάζεται, σωματικόν τε καὶ πνευματικόν, ὅπερ ἐστὶ νοητὸν καὶ ὡς μὲν αἱ γραφαὶ ἂν λέγοιεν ἀόρατον, ὡς δ' ἂν Ἕλληνες ὀνομάσαιεν ἀσώματον. [133] καὶ τοῦ γε σωματικοῦ παράδειγμα ὁμολογούμενον τοῖς τὴν ἱστορίαν παραδεχομένοις τὸ « Πᾶσιν δὲ τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ἦν φῶς ἐν πᾶσιν οἷς κατεγίνοντο » (*Ex.* 10, 23)· τοῦ δὲ νοητοῦ καὶ πνευματικοῦ ἕν τινι τῶν δώδεκα· « Σπείρατε ἑαυτοῖς εἰς δικαιοσύνην, τρυγήσατε εἰς καρπὸν ζωῆς, φωτίσατε ἑαυτοῖς φῶς γνώσεως » (*Os.* 10, 12). [134] ὁμοίως δὲ καὶ τὸ σκότος κατ' ἀναλογίαν διχῶς λεχθήσεται. καὶ τοῦ μὲν κοινότερον λεγομένου παράδειγμα· « Καὶ ἐκάλεσεν ὁ θεὸς τὸ φῶς ἡμέραν, καὶ τὸ σκότος ἐκάλεσεν νύκτα » (*Gen.* 1, 5)· τοῦ δὲ νοητοῦ· « Ὁ λαὸς ὁ καθήμενος ἐν σκότει * * καὶ σκιᾷ θανάτου, φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς » (*Is.* 9, 2).

3. – CONOSCIBILITÀ DI DIO.

[*De principiis* I 1, 5-7] 5. – Omni igitur sensu, qui corporeum aliquid de deo intellegi suggerit, prout potuimus, confutato, dicimus secundum veritatem quidem deum inconprehensibilem esse atque inaestimabilem. Si quid enim illud est, quod sentire vel intellegere de deo potuerimus, multis longe modis eum meliorem esse ab eo quod sensimus necesse est credi. Sicut enim si videamus aliquem vix posse scintillam luminis aut brevissimae lucernae lumen aspicere et eum, cuius acies oculorum plus luminis capere quam supra diximus non valet, si velimus de claritate ac splen-

[8] Origene ha qui di mira quanti, interpretando troppo letteralmente gli antropomorfismi del VT, si rappresentavano Dio in forma umana. Non si trattava solo di concezione di livello popolare, ma

d'interpretazione che ci sembrerà piú efficace. Dio è luce — secondo Giovanni — e in lui non è alcuna tenebra. [132] Osserviamo nella maniera piú acconcia possibile in che senso si debba interpretare che Dio è luce. In due sensi infatti s'intende la luce, corporea e spirituale, cioè intelligibile: o, come dicono le scritture, invisibile, e come dicono i Greci, incorporea. [133] Esempio di luce corporea, accettato da quanti considerano il senso letterale, è questo: *Per tutti i figli d'Israele c'era luce nei luoghi nei quali si trovavano* (*Ex.* 10, 23). Esempio di luce intelligibile e spirituale in uno dei dodici (profeti): *Seminate per voi a giustizia, vendemmiate a frutto di vita, illuminatevi con luce di conoscenza* (*Os.* 10, 12). [134] Analogamente anche la tenebra è nominata con doppio senso. Come esempio del senso piú comune: *E Dio chiamò la luce giorno e la tenebra notte* (*Gen.* 1, 5); e del senso intelligibile: *Il popolo che sedeva nella tenebra... e all'ombra della morte, per loro sorse la luce* (*Is.* 9, 2).

[*Principi* I 1, 5-7] 5. – Avendo confutato, per quanto abbiamo potuto, ogni interpretazione che spinge a intendere di Dio qualcosa di corporeo, affermiamo che nella sua realtà Dio è incomprensibile e imperscrutabile. Qualunque cosa infatti potremo pensare e comprendere di Dio, dobbiamo credere che egli sia di gran lunga superiore a ciò che di lui pensiamo. Ammettiamo infatti di vedere una persona che a stento può osservare la scintilla di una luce o il chiarore di una debole lucerna: se vogliamo ragguagliare sulla luminosità e lo splendore del sole questi la cui vista non può accogliere piú luce di quella che abbiamo

---

anche diffusa nella cristianità asiatica, la cui impostazione materialista abbiamo già rilevato. L'argomento è ripreso in *Dial. c. Heracl.* 12.

dore solis edocere, nonne oportebit nos ei dicere quia omni hoc lumine quod vides ineffabiliter et inaestimabiliter melior ac praestantior solis est splendor? — ita mens nostra cum intra carnis et sanguinis claustra concluditur et pro talis materiae participatione hebetior atque obtusior redditur[9], licet ad comparationem naturae corporeae longe praecellens habeatur, tamen cum ad incorporea nititur atque eorum rimatur intuitum, tunc scintillae alicuius aut lucernae vix obtinet locum. Quid autem in omnibus intellectualibus, id est incorporeis, tam praestans omnibus, tam ineffabiliter atque inaestimabiliter praecellens quam deus? cuius utique natura acie humanae mentis intendi atque intueri, quamvis ea sit purissima mens ac limpidissima, non potest.

6. – Verum non videtur absurdum, si ad evidentiorem rei manifestationem etiam alia utamur similitudine. Interdum oculi nostri ipsam naturam lucis, id est substantiam solis, intueri non possunt; splendorem vero eius vel radios fenestris forte vel quibuslibet luminum brevibus receptaculis infusos intuentes, considerare ex his possumus, fomes ipse ac fons quantus sit corporei luminis. Ita ergo quasi radii quidam sunt dei naturae opera divinae providentiae et ars universitatis huius ad comparationem ipsius substantiae eius ac naturae. Quia ergo mens nostra ipsum per se ipsam deum sicut est non potest intueri, ex pulchritudine operum et decore creaturarum parentem universitatis intellegit[10].

Non ergo corpus aliquod aut in corpore esse putandus est deus, sed intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens; uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς, et mens ac fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est[11]. Mens vero ut mo-

---

[9] È superfluo rilevare il colorito spiccatamente platonico di questa considerazione: il corpo è impedimento per l'anima, che ne resta appesantita e offuscata nelle sue naturali capacità conoscitive ed operative. Sulla complessa dottrina di Origene circa il corpo delle creature razionali (= anima) si vedano i cc. 5 e 7.

[10] Cfr. *supra*, n. 1.

[11] Con *mens* Rufino ha tradotto il greco *nous*. La definizione

detto, non gli dovremo dire che la luce del sole è incomparabilmente superiore alla luce che egli vede? Analogamente quando la nostra intelligenza è chiusa nelle angustie della carne e del sangue ed è resa piú tarda ed ottusa dal contatto con questa materia, anche se al confronto con la natura corporea è di gran lunga superiore, tuttavia quando tende alle realtà incorporee e cerca di comprenderle, ha a stento il valore di una scintilla o di una lucerna. Ma fra le realtà intellettuali, cioè incorporee, che cosa è tanto superiore a tutti, tanto ineffabilmente e inestimabilmente eccellente quanto Dio? Perciò la sua natura non può essere compresa dalla capacità della mente umana, anche se è la piú pura e la piú limpida.

6. – Ma non sembra fuor di luogo se, per render piú evidente il concetto, ci serviamo di un altro paragone. Talvolta i nostri occhi non possono guardare la natura della luce, cioè la sostanza del sole; ma osservando il suo splendore e i raggi che si diffondono nelle finestre o in piccoli ambienti atti a ricevere la luce, di qui possiamo arguire quanto grande sia il principio e la fonte della luce materiale. Analogamente le opere della provvidenza divina e la maestria che si rivela nel nostro universo sono, per cosí dire, i raggi di Dio, a confronto della sua natura e della sua sostanza. Pertanto, poiché con le sue forze la nostra mente non può concepire Dio quale egli è, dalla bellezza delle sue opere e dalla magnificenza delle sue creature lo riconosce padre dell'universo.

Perciò non si deve credere che Dio sia corpo o sia racchiuso in un corpo, bensí che egli è natura intellettuale semplice, cui assolutamente nulla si può aggiungere, perché non si pensi che egli abbia in sé qualcosa di piú o di meno: ma egli è in senso assoluto monade e, per cosí dire, enade: intelligenza e fonte da cui deriva ogni intelligenza

---

di Dio come *monas* è corrente nella filosofia greca (Diels, *Doxographi Graeci*, p. 304), e cosí quella di *unum*, *hen*. Meno corrente quella di *henas*, che sembra ricorrere qui per la prima volta. Sulla definizione di Dio come *nous* ovvero superiore anche a questa definizione si veda n. 17.

veatur vel operetur, non indiget loco corporeo neque sensibili magnitudine vel corporali habitu aut colore, neque alio ullo prorsus indiget horum, quae corporis vel materiae propria sunt. Propter quod natura illa simplex et tota mens ut moveatur vel operetur aliquid, nihil dilationis aut cunctationis habere potest, ne per huiusmodi adiunctionem circumscribi vel inhiberi aliquatenus videatur divinae naturae simplicitas, uti ne quod est principium omnium, compositum inveniatur et diversum, et sit multa, non unum, quod oportet totius corporeae admixtionis alienum una sola, ut ita dixerim, deitatis specie constare.

Quia autem mens non indigeat loco, ut secundum naturam suam moveatur[12], certum est etiam ex nostrae mentis contemplatione. Haec enim si in sua mensura consistat, nec ex qualibet causa aliquid ei obtunsionis eveniat, nihil umquam ex locorum diversitate tardabitur, quominus suis motibus agat; neque rursum ex locorum qualitate augmentum aliquod vel incrementum mobilitatis adquiret. Quodsi obtendat aliquis, verbi gratia, quia navigantibus et fluctibus maris iactatis minus aliquanto mens vigeat quam vigere in terris solet, non eos ex loci diversitate id pati, sed ex corporis commotione vel conturbatione credendum est, cui mens adiuncta est vel inserta. Videtur enim velut contra naturam in mari degere corpus humanum, et propter hoc velut quadam sui inaequalitate motus mentis inconposite inordinateque suscipere et acuminis eius ictus obtunsiore ministerio dispensare, non minus quam si qui etiam in terra positi febribus urgeantur; quorum certum est quod, si minus aliquid per vim febrium mens suum servet officium, non loci culpam, sed morbum corporis esse causandum, per quem perturbatum corpus atque confusum nequaquam notis ac naturalibus lineis solita menti dependit officia, quoniam quidem nos homines animal sumus compositum ex corporis animaeque concursu; hoc enim modo habitare nos super terras possibile fuit. Deum vero, qui omnium initium est,

---

[12] Dio è concepito da Origene soprattutto come attività, piú che come essere statico: cfr. la definizione della Trinità nel c. 4. Vedi *infra*, n. 15.

e tutta la sostanza intellettuale. Ma l'intelligenza per muoversi ed agire non ha bisogno di spazio materiale né di dimensione sensibile né di figura corporea o di colore, né assolutamente di alcuna di quelle che sono le proprietà del corpo e della materia. Perciò quella natura semplice, che è tutta intelligenza, per muoversi ed agire non può trovare ritardo e indugio: altrimenti sembrerebbe che per tale aggiunta sia in qualche modo limitata ed impedita la semplicità della natura divina; sarebbe composto e molteplice ciò che è il principio di tutte le cose; e sarebbe molteplicità non unità ciò che, privo di ogni mescolanza corporea, deve consistere, per cosí dire, nella sola forma della divinità.

Che un'intelligenza non abbia bisogno di spazio per muoversi secondo la sua natura, risulta chiaro anche dalla considerazione della nostra mente. Essa infatti, se si tiene nei suoi limiti, senza essere per qualche motivo offuscata, non viene ritardata nello svolgimento della sua attività dalla diversità dei luoghi; né di contro acquista maggiore mobilità per effetto della natura di questi. Se poi qualcuno obietterà, p. es., che talvolta la mente dei naviganti agitati dal mare grosso è meno vivace di quanto suole essere a terra, dobbiamo ritenere che ciò loro avvenga non a causa della diversità del luogo, ma per la commozione ed il turbamento del corpo, cui la mente è connessa e unita. Infatti il corpo umano in mare si trova in condizione non naturale, e per tal motivo quasi per sua insufficienza accoglie in maniera scomposta e disordinata gl'impulsi della mente e reagisce debolmente ai suoi stimoli acuti, non meno che se uno in terra sia oppresso dalle febbri. Sappiamo infatti che, se la mente di costoro a causa della violenza della febbre non riesce ad adempiere le sue funzioni, ciò dipende non dal luogo ma dalla malattia del corpo, che lo turba e lo sconvolge sí che non può prestare il consueto servizio alla mente nella nota e naturale misura: infatti noi uomini siamo esseri animati composti dall'unione di corpo e anima, e solo cosí ci è stato possibile abitare sulla terra. Ma Dio, che è principio di ogni cosa, non dobbiamo crederlo composto: altrimenti verrebbero ad essere anteriori allo stesso

compositum esse non est putandum; ne forte priora ipso principio esse inveniantur elementa, ex quibus compositum est omne quicquid illud est quod compositum dicitur.

Sed nec magnitudine corporali mens indiget, ut agat aliquid vel moveatur, sicut oculus, cum in maiora quidem corpora intuendo diffunditur, ad parva vero et exigua coartatur et adstringitur ad videndum. Indiget sane mens magnitudine intellegibili, quia non corporaliter, sed intellegibiliter crescit. Non enim corporalibus incrementis simul cum corpore mens usque ad vicesimum vel tricesimum annum aetatis augetur, sed eruditionibus atque exercitiis adhibitis acumen quidem elimatur ingenii, quaeque sunt ei insita ad intellegentiam provocantur, et capax maioris efficitur intellectus non corporalibus incrementis aucta, sed eruditionis exercitiis elimata. Quae idcirco non statim a puero vel a nativitate recipere potest, quia invalida adhuc et inbecilla membrorum conpago, quibus velut organis ad exercitium sui mens utitur, neque operandi vim sustentare valet neque percipiendae disciplinae exhibere sufficit facultatem.

7. – Si qui autem sunt qui mentem ipsam animamque corpus esse arbitrentur, velim mihi responderent, quomodo tantarum rerum, tam difficilium tamque subtilium, rationes assertionesque recipiat. Unde ei virtus memoriae, unde rerum invisibilium contemplatio, unde certe incorporalium intellectus corpori inest? Quomodo natura corporea disciplinas artium, rerum contemplationes rationesque rimatur? Unde etiam divina dogmata, quae manifeste incorporea sunt, sentire atque intellegere potest? Nisi si forte aliquis putet quod, sicut forma ista corporea et habitus ipse aurium vel oculorum confert aliquid ad audiendum et ad videndum, et ut singula membra, quae a deo formata sunt, habent aliquid oportunitatis etiam ex ipsa formae qualitate ad hoc, quod agere naturaliter instituta sunt: ita etiam habitum animae vel mentis intellegi debere arbitretur quasi apte accommodeque formatum ad hoc, ut de singulis sentiat vel intellegat atque ut vitalibus motibus moveatur. Verum qualem colo-

principio gli elementi di cui è composta qualsiasi cosa che diciamo composta.

Ma neppure di grandezza corporea ha bisogno l'intelligenza per agire e muoversi, cosí come l'occhio si dilata quando osserva corpi piú grandi, e si restringe per osservare oggetti piccoli. In effetto l'intelligenza ha bisogno di grandezza intellettuale, perché cresce non corporalmente ma intellettualmente. Infatti essa non si accresce con aumenti corporei insieme col corpo fino al ventesimo o trentesimo anno d'età; ma con lo studio e l'esercizio si affina l'acume dell'ingegno, sono stimolate le doti insite in lei per la comprensione, ed essa diventa capace di maggiore apprendimento non aumentata da incremento corporeo ma affinata dall'applicazione allo studio. E tali qualità l'intelligenza non può ricevere súbito dalla nascita o dall'infanzia, perché è ancora fragile e debole il complesso delle membra, di cui essa si serve come strumenti per il suo esercizio, e non può sostenere la facoltà di agire né ha capacità sufficiente ad accogliere uno studio sistematico.

7. – Se poi alcuni ritengono che l'intelligenza — e l'anima stessa — sia corporea, vorrei che mi rispondessero come mai essa sia in grado di accogliere spiegazioni e dimostrazioni di argomenti cosí importanti difficili e sottili. Donde a lei la capacità della memoria, donde la capacità di contemplare le realtà invisibili, donde deriva al corpo la comprensione di realtà certamente incorporee? In che modo una natura corporea può applicarsi allo studio della scienza e ricercare la spiegazione razionale delle cose? Donde le deriva conoscenza e intelligenza anche delle verità divine che manifestamente sono incorporee? A meno che uno non creda che, come la figura del corpo e la forma delle orecchie o degli occhi conferiscono una certa attitudine ad udire e vedere, e come le singole membra, che sono state modellate da Dio, ricevono dalla loro forma una certa propensione a ciò che per natura è la loro funzione, analogamente si debba pensare che la forma dell'anima o della intelligenza sia stata modellata esattamente perché essa possa conoscere ed intendere le varie cose e sia mossa da impulsi vitali. Ma in riferimento al fatto che l'intelligenza esiste e

rem mentis secundum hoc, quod mens est et intellegibiliter movetur, describere quis posset aut dicere, non adverto.

Adhuc ad confirmationem atque explanationem eorum, quae de mente vel anima diximus, eo quod praestantior sit totius naturae corporeae, etiam haec addi possunt. Unicuique corporeo sensui substantia quaedam sensibilis subiacet proprie, in quam ipse sensus corporalis intenditur. Verbi gratia, visui subiacent colores habitus magnitudo, auditui voces et sonus, odoratui nidores boni vel mali, gustui sapores, tactui calida vel frigida, dura vel mollia, aspera vel levia. Horum autem sensuum, de quibus supra diximus, quia multo melior sensus sit mentis, omnibus clarum est. Quomodo ergo non videtur absurdum, his quidem, quae inferiora sunt, substantias esse subiectas ad intendendum. huic autem virtuti, quae melior est, id est mentis sensui, nihil omnino subici substantiale, sed esse intellectualis naturae virtutem corporibus accidentem vel consequentem [13]? Quod qui dicunt, sine dubio in contumeliam eius substantiae, quae in ipsis melior est, haec proferunt; immo vero ex hoc etiam ad ipsum deum refertur iniuria, cum putant eum per naturam corpoream posse intellegi, quo scilicet secundum ipsos corpus sit et illud, quod per corpus potest intellegi vel sentiri; et nolunt hoc intellegi, quod propinquitas quaedam sit menti ad deum, cuius ipsa mens intellectualis imago sit [14], et per hoc possit aliquid de deitatis sentire natura, maxime si expurgatior ac segregatior sit a materia corporali.

[*Contra Celsum* VI 64-65] 64. – Πάλιν δὲ αὖ ἑαυτῷ συνείρει πλείονα λέγων ὡς ὑφ' ἡμῶν διδόμενα, ἅπερ οὐδεὶς τῶν ἐν Χριστιανοῖς νοῦν ἐχόντων δίδωσιν. οὐ γάρ

---

[13] La dimostrazione origeniana si fonda sull'assioma *simile a simili, per simile* universalmente accettato dai Greci, secondo cui potevano entrare in contatto fra loro, a livello di conoscenza, solo realtà omogenee. Se ai 5 sensi corrispondono altrettanti reali ambiti di attività, altrettanto si deve ammettere per la nostra mente, che perciò deve essere in contatto reale con la sostanza intellettuale.

[14] Concetto variamente addotto da Origene: *Princ.* III 1, 13; IV 2, 7; IV 4, 10; *Martyr.* 47; *C. Cels.* VII 32. A *C. Cels.* VI 18 Origene riprende, sulle tracce di Celso, il fondamentale passo in pro-

si muove intellettualmente, non riesco a comprendere quale colore uno le possa attribuire.

Ancora a conferma e spiegazione di quanto abbiamo detto sulla superiorità della mente e dell'anima rispetto ad ogni sostanza corporea, si può aggiungere anche questo. A ciascun senso corporeo corrisponde esattamente una sostanza sensibile, su cui il senso corporeo esercita la sua azione. P. es., alla vista corrispondono colori figure grandezze, all'udito voci e suoni, all'odorato odori buoni e cattivi, al gusto sapori, al tatto oggetti caldi e freddi, duri e molli, ruvidi e lisci. Ma a tutti è manifesto che la sensibilità dell'intelligenza è molto superiore a tutti questi sensi, di cui abbiamo detto. Ma allora come non risulta assurdo che all'azione di questi sensi che sono inferiori corrispondano delle sostanze, là dove a questa facoltà che è superiore, dico il senso dell'intelligenza, non sottostà assolutamente nulla di sostanziale, ma la facoltà della natura intellettuale è accidentale ai corpi e ne deriva? Coloro che dicono questo, senza dubbio lo affermano per far offesa a quella sostanza che in loro è migliore: ma di qui l'offesa si ripercuote su Dio, poiché credono che egli possa essere compreso da una natura corporea, per cui secondo loro deve esser corpo ciò che da un corpo può essere conosciuto e compreso; e non vogliono capire che l'intelligenza ha una certa affinità con Dio, di cui è immagine intellettuale; e per questo essa può conoscere qualcosa della natura divina, soprattutto se è il piú possibile purificata e separata dalla materia corporea.

[*Contro Celso* VI 64-65] 64. – E poi, ecco che di nuovo Celso accumula frasi su frasi, parlando di cose che starebbero nella nostra dottrina, e che invece non stanno nella mente di nessun cristiano intelligente. Perché in realtà

---

posito di Platone (*ep.* 2, 312 E). Platone e i Greci intendevano questa affinità nel senso che l'anima, o la parte di essa razionale (*nous, logos*), fosse di origine divina, depotenziata e decaduta nel mondo materiale. Per i cristiani il concetto era necessariamente meno forte e pregnante: l'anima (il *nous*) ha una certa affinità con Dio in quanto creata (creato) a sua immagine e perciò in grado di entrare in qualche modo in contatto con lui.

φησι τὶς ἡμῶν ὅτι μετέχει σχήματος ὁ θεὸς ἢ χρώματος, ἀλλ' οὐδὲ κινήσεως μετέχει[15] ὁ διὰ τὸ ἑστηκέναι καὶ βεβαίαν εἶναι τὴν φύσιν αὐτοῦ προκαλούμενος καὶ τὸν δίκαιον ἐπὶ τὰ παραπλήσια καὶ λέγων· «σὺ δὲ αὐτοῦ στῆθι μετ' ἐμοῦ» (*Deut.* 5, 31). εἰ δέ τινες λέξεις οἱονεὶ κίνησίν τινα παριστᾶσιν αὐτοῦ, ὡς καὶ ἡ λέγουσα· «ἤκουσαν κυρίου τοῦ θεοῦ περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινὸν» (*Gen.* 3, 8), οὕτως ἀκουστέον τῶν τοιούτων ὡς κινουμένου νοουμένου τοῦ θεοῦ τοῖς ἡμαρτηκόσιν, ἢ οὕτως ἀκουστέον τῶν τοιούτων ὡς καὶ ὕπνου θεοῦ τροπικῶς λεγομένου ἢ ὀργῆς ἤ τινος τῶν παραπλησίων.

ἀλλ' οὐδ' οὐσίας μετέχει ὁ θεός· μετέχεται γὰρ μᾶλλον ἢ μετέχει, καὶ μετέχεται ὑπὸ τῶν ἐχόντων[16] πνεῦμα θεοῦ. καὶ ὁ σωτὴρ ἡμῶν οὐ μετέχει μὲν δικαιοσύνης, «δικαιοσύνη» δὲ ὢν μετέχεται ὑπὸ τῶν δικαίων. πολὺς δ' ὁ περὶ τῆς οὐσίας λόγος καὶ δυσθεώρητος καὶ μάλιστα, ἐὰν ἡ κυρίως οὐσία ἡ ἑστῶσα καὶ ἀσώματος ᾖ· ἵν' εὑρεθῇ, πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὁ θεὸς μεταδιδοὺς οὐσίας οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ, ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία, πλὴν τῇ φύσει ἀόρατος λέγεται ἐν τῷ περὶ τοῦ σωτῆρος λόγῳ φάσκοντι· «ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου» (*Col.* 1, 15), σημαίνεται δὲ ἐκ τῆς «ἀοράτου» φωνῆς ὁ ἀσώματος. ζητητέον δὲ καὶ, εἰ οὐσίαν μὲν οὐσιῶν λεκτέον καὶ ἰδέαν ἰδεῶν καὶ ἀρχὴν τὸν μονογενῆ καὶ πρωτότοκον πάσης κτίσεως (*Col.* 1, 15) ἐπέκεινα δὲ πάντων τούτων τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ θεόν[17].

---

[15] Quanto qui afferma Origene non è in contraddizione con quanto è detto *supra* a *Princ.* I 1, 5 circa la definizione di Dio come attività, cioè movimento. Qui infatti Origene esclude in Dio ogni movimento che provochi alterazione e traslazione. Ma era considerato in Dio un movimento compatibile con l'immutabilità divina, un movimento dell'essere stesso: cfr. Hadot in «Sources Chrétiennes» 69, p. 729.

[16] In virtú della sua assoluta semplicità Dio non può partecipare di alcunché; è il mondo creato che per sua grazia partecipa di lui.

[17] Abbiamo visto Origene definire Dio come *nous* a *Princ.* I 1, 6; ma a *C. Cels.* VII 38 dice che Dio o è *nous* o è al di là del *nous*

nessuno di noi si sogna di dire che « *Dio è partecipe della figura o del colore* », e neanche « *è partecipe del movimento* », lui, che in grazia della sua natura ferma e stabile, invita anche il giusto ad essere simile a lui sotto questo aspetto, quando dice: *tu poi resta qui con me* (*Deut.* 5, 31). E se vi sono dei passi, che sembrano attribuire a lui un qualche movimento, come quello che dice: *ed essi sentirono il Signore, che passeggiava nel paradiso all'aura vespertina* (*Gen.* 3, 8), si debbono intendere queste espressioni nel senso che i peccatori s'immaginavano Dio in movimento, oppure queste parole si debbono intendere in senso figurato, come il sonno di Dio, o l'ira di Dio, o altre cose simili.

Ed è anche vero che « *Dio non è partecipe dell'essere* »; se mai, è vero che egli « è partecipato », non « partecipa », e precisamente è partecipato da coloro che posseggono « *lo spirito di Dio* ». Ed il nostro Salvatore non è partecipe della giustizia, ma essendo egli « la giustizia », viene partecipato dai giusti. D'altra parte, vi sarebbe da fare un lungo discorso e difficile ad intendere, sull'essenza, e soprattutto sulla essenza propriamente detta, permanente ed incorporea, al fine di scoprire, se Dio « *trascende per dignità e per potenza l'essenza* » (Plat., *Respubl.*, p. 509 B), e fa partecipare all'essenza coloro che rende partecipi secondo il suo Verbo del Verbo stesso, oppure se è lui stesso essenza, quantunque sia detto invisibile, per sua natura, nel passo in cui è detto del Salvatore: *egli è l'immagine del Dio invisibile* (*Col.* 1, 15), dove la parola « invisibile » significa « senza corpo ». E si dovrebbe anche indagare, se il Figlio unigenito e primogenito di ogni creatura debba esser chiamato essenza delle essenze, idea delle idee, principio, laddove il Dio, padre di lui, è al di sopra di tutte queste cose.

---

e della *ousia* (= essenza, categoria dell'essere); e a *Martyr.* 46 lo definisce al di là delle realtà intelligibili, cosí come a *Co. Io.* XIX 6 ribadisce che la natura e la potenza di Dio sono al di là della *ousia*. In questa oscillazione, riscontrabile anche in Filone e Clemente, si coglie l'eco della disputa secolare nell'ambito della scuola platonica se Dio dovesse essere considerato essere e pensiero, ovvero trascendente, nella sua semplicità, anche queste categorie: Senocrate e

65. – Ὁ μὲν οὖν Κέλσος περὶ θεοῦ φησιν ὅτι ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα, ἀπολύσας οὐκ οἶδ' ὅπως τὰ πάντα αὐτοῦ[18]· ὁ δ' ἡμέτερος Παῦλος «ἐξ αὐτοῦ, λέγει, καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα» (*Rom.* 11,36), παριστὰς τὴν ἀρχὴν τῆς τῶν πάντων ὑποστάσεως ἐν τῷ ἐξ αὐτοῦ καὶ τὴν συνοχὴν ἐν τῷ δι' αὐτοῦ καὶ τὸ τέλος ἐν τῷ εἰς αὐτόν. ἀληθῶς δὲ ἐξ οὐδενὸς ὁ θεός. ἐπεὶ δέ φησιν ὅτι οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός, διαστέλλομαι τὸ σημαινόμενον καί φημι· εἰ μὲν λόγῳ τῷ ἐν ἡμῖν, εἴτε ἐνδιαθέτῳ εἴτε καὶ προφορικῷ, καὶ ἡμεῖς φήσομεν ὅτι οὐκ ἔστιν ἐφικτὸς τῷ λόγῳ ὁ θεός· εἰ δὲ νοήσαντες τὸ «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος» (*Io.* 1,1), ἀποφαινόμεθα ὅτι τούτῳ τῷ λόγῳ ἐφικτός ἐστιν ὁ θεός, οὐ μόνῳ αὐτῷ καταλαμβανόμενος ἀλλὰ καὶ ᾧ ἂν αὐτὸς ἀποκαλύψῃ τὸν πατέρα (*Mt.* 11,27), ψευδοποιήσομεν τὴν Κέλσου λέξιν φάσκοντος· οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός ἐστιν ὁ θεός[19].

καὶ τὸ οὐκ ὀνομαστὸς δὲ διαστολῆς δεῖται. εἰ μὲν γάρ, ὅτι οὐδὲν τῶν ἐν λέξεσι καὶ σημαινομένοις δύναται παραστῆσαι τὰς ἰδιότητας τοῦ θεοῦ, ἀληθές ἐστι τὸ λεγόμενον, εἴ γε καὶ πολλαὶ ποιότητες οὐκ εἰσὶν ὀνομασταί. τίς γὰρ δύναται ὀνόμασι διαφορὰν δοῦναι ποιότητος γλυκύτητος φοίνικος καὶ γλυκύτητος ἰσχάδος; τίς δὲ ὀνόματι δύναται διαστείλασθαι καὶ παραστῆσαι τὴν ἑκάστου ἰδίαν ποιότητα; οὐδὲν οὖν θαυμαστόν, εἰ οὐκ ἔστιν οὕτως ὀνομαστὸς ὁ θεός

Numenio identificavano Dio = uno = *nous* mentre Plotino (e Speusippo?) subordinavano il *nous* all'uno/Dio, come del resto anche gli gnostici Valentiniani: si veda Kraemer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964.

[18] Cfr. IV 52 «Dio non ha creato nulla di mortale». Qui e di seguito Origene rileva e forza una certa incertezza di Celso derivante dal fatto che la tradizione platonica dell'epoca da una parte insisteva sulla assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo della creazione, col quale perciò egli non poteva entrare direttamente in contatto, e dall'altra rilevava al massimo l'opera provvidenziale di Dio nel mondo, svolta però non direttamente ma mediante esseri inferiori intermediarii.

65. – Celso afferma pertanto riguardo a Dio che « *da lui provengono tutte le cose* », quando in realtà egli ha separato — non so come — tutte le cose da lui. Invece il nostro Paolo così si esprime (*Rom.* 11,36): *da lui, e per lui, ed a lui ogni cosa*, indicando con l'espressione *da lui* che egli è il principio dell'esistenza di tutte le cose, con le parole *per lui* che egli è il loro legame, con le parole *a lui* che egli è, per loro, fine. Giustamente dice Celso che « *Dio non proviene da nulla* »; però quando dice dopo che « *Dio non si può raggiungere con la ragione* », io faccio una distinzione in quel che dice: cioè se si tratta del logos (ragione) che è in noi, concepito oppure espresso, anche noi affermiamo che Dio è inaccessibile al logos. Ma se invece consideriamo le parole: *in principio era il Logos (Verbo), ed il Logos era presso Dio, ed il Logos era Dio* (*Io.* 1,1), noi riconosciamo che Dio è accessibile a questo Logos, e viene compreso, non da lui solo, ma anche da ogni uomo, a cui *egli rivela il Padre* (*Mt.* 11,27); con ciò noi teniamo per falsa l'argomentazione di Celso, che Dio è inaccessibile al Logos.

Un'altra distinzione bisogna fare, a proposito della frase di Celso: « *egli non può essere nominato* ». Se difatti con ciò si vuol dire che nessuna delle cose contenute in parole ed espressioni può indicare gli attributi di Dio, la frase coglie nel vero, dacché molte qualità di Dio non possono essere indicate con nomi. E chi mai in effetti può rendere con nomi diversi la diversa qualità di dolcezza che si trova in un dattero e in un fico secco? E chi può indicare e distinguere con un nome diverso la qualità propria di ciascun essere? Perciò, nessuna meraviglia, se in tal senso Dio « *non può essere nominato* ». Ma se tu prendi l'espressione « può esser nominato », nel senso che si può indicare qualcosa dei suoi attributi, al fine di guidar l'uditore a fargli

---

[19] Origene gioca sulla bivalenza del termine Logos ma anche sulla stretta connessione dei due significati: logos è la ragione umana e Logos è il Figlio di Dio, di cui comunque, in quanto ragione universale partecipa ogni uomo. In tal modo egli può opporre a Celso che, tramite il Logos divino, l'uomo che a questo aderisce può arrivare alla conoscenza di Dio.

εἰ δὲ τὸ ὀνομαστὸν λαμβάνεις καθὸ οἷόν τε ἐστὶν ὀνόμασι παραστῆσαί τι τῶν περὶ αὐτοῦ εἰς τὸ χειραγωγῆσαι τὸν ἀκροατὴν καὶ ποιῆσαι νοῆσαι περὶ θεοῦ κατὰ τὸ ἐφικτὸν τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει τινὰ τῶν περὶ αὐτοῦ, οὐδὲν ἄτοπον λέγειν αὐτὸν ὀνομαστόν[20].

οὕτω δὲ διαστελούμεθα καὶ τὸ οὐδὲν γὰρ πέπονθεν ὀνόματι καταληπτόν ἀληθὲς δὲ καὶ τὸ ἔξω παντὸς πάθους εἶναι τὸν θεόν. καὶ ταῦτα μὲν ταύτῃ.

4. – GIUSTIZIA E BONTÀ DI DIO.

[*De principiis* II 5,3] 3. – Et haec quidem sufficere debent, quae ex auctoritate adsumpsimus scripturarum ad refellenda ea, quae haeretici obtendere solent. Non tamen indecens videbitur, si etiam ex ratione ipsius consequentiae paucis agamus cum eis. Interrogamus ergo eos, si norunt quae ratio apud homines virtutis ac malitiae habeatur, et si videtur esse consequens, ut virtutes dicamus in deo vel, ut ipsis videtur, in duobus istis diis. Respondeant hoc quoque, si videtur, eis bonitas virtus esse aliqua, quod puto quia sine dubio fatebuntur, quid etiam dicent de iustitia? Numquam profecto, ut mihi videtur, ita desipient, ut iustitiam negent esse virtutem. Ergo si bonum virtus et iustitia virtus est, sine dubio iustitia bonitas est[21]. Si vero dixerint non esse bonum iustitiam, superest ut aut malum sit, aut indifferens. Et quidem dicentibus malum esse iustitiam respondere ineptum puto; videbor enim vel insanis sermonibus vel mente motis hominibus respondere. Malum enim quomodo videbitur id, quod bonis bona retribuere potest, sicut etiam ipsi fatentur? Si vero indifferens dixerint, consequens est ut, cum iustitia indifferens sit, et sobrietas et prudentia et omnes reliquae virtutes indifferentes habean-

---

20 Ancora una precisazione circa il concetto vulgato allora ad ogni livello circa l'incomprensibilità di Dio. Dio non può essere nominato nella realtà della sua natura, che è del tutto inconoscibile all'uomo; ma questo con le sue definizioni può almeno oscuramente e parzialmente definire qualche attributo divino.

comprendere le cose di Dio, almeno nella misura in cui taluni dei suoi attributi sono comprensibili dalla natura umana, allora non c'è alcuna assurdità nel dire che egli « può esser nominato ».

La stessa distinzione bisognerà fare nella frase: « *egli non ha alcuna esperienza di ciò che viene espresso col nome* ». E procedendo oltre, si può riconoscere altresí come rispondente a verità l'affermazione di Celso che « *Dio è al di fuori di ogni passione* ». Ma ormai ci siamo trattenuti abbastanza su questo punto.

[*Principi* II 5, 3] 3. – Le testimonianze che abbiamo addotto dalla scrittura sono sufficienti a confutare le affermazioni degli eretici. Reputo però conveniente contendere un po' anche con loro sul piano del ragionamento. Pertanto chiediamo loro se conoscono quale concetto abbiano gli uomini della virtú e della malvagità e se da esso risulti che si possa parlare di virtú in Dio, o piuttosto, come essi vogliono, in questi due dei. Se per loro la bontà è virtú — senza dubbio lo affermeranno —, che cosa diranno della giustizia? Penso che non saranno sciocchi a tal punto da negare che la giustizia sia virtú. Ma se la bontà è virtú e la giustizia è virtú, la giustizia s'identifica con la bontà. Se invece diranno che la giustizia non è bene, resta che sia male o cosa indifferente. Non replicherò neppure a chi dice che la giustizia è male, perché non sembri che io risponda a discorsi senza senso e propri di un folle. Come infatti può esser male ciò che può retribuire il bene col bene, come essi anche ammettono? Se poi diranno che è cosa indifferente, risulta che, come la giustizia è cosa indifferente, saranno giudicate tali anche la sobrietà, la prudenza e le altre virtú. Ma che risponderemo a Paolo che dice: *Se la virtú, se la lode valgono qualcosa, osservate*

---

[21] La dimostrazione che Origene svolge è di chiara impronta stoica: essa si fonda sull'assioma della stretta connessione e dell'inseparabilità delle virtù: cfr. *Stoicorum veterum fragmenta* I 49; III 72 sgg.

tur. Et quid respondebimus Paulo dicenti: « Si qua virtus, si qua laus, haec cogitate, quae et didicistis et accepistis et audistis et vidistis in me »? (*Phil.* 4, 8 sg).

Dicant ergo perscrutantes scripturas divinas quae sunt singulae virtutes, et non subripiant in hoc, quod dicunt quia is deus, qui unicuique secundum meritum retribuit, odio malorum retribuit malis mala et non pro eo, quod austerioribus curari indigent medicamentis hi qui deliquerunt, et propterea his adhibet ea, quae emendationis prospectu ad praesens videntur sensum doloris inferre.

* * *

Ex quibus omnibus constat unum eundemque esse iustum et bonum legis et evangeliorum deum, et bene facere cum iustitia et cum bonitate punire, quia nec bonum sine iusto nec iustum sine bono dignitatem divinae potest indicare naturae.

Addemus adhuc etiam haec, versutiis eorum conpellentibus nos. Si aliud est iustum quam bonum, quoniam bono malum contrarium est et iusto iniustum, sine dubio et iniustum aliud erit quam malum; et sicut iustus apud vos non est bonus, ita neque iniustus erit malus; et rursum, sicut bonus non est iustus, ita et malus non erit iniustus. Quomodo autem non videtur absurdum, ut deo quidem bono contrarius sit malus, deo autem iusto, quem inferiorem a bono dicunt, contrarius nemo sit? Non enim sicut Satanas est, qui malus dicitur, ita est aliquis alius, qui dicatur iniustus. Quid ergo est? Reascendamus ea, quae descendimus. Non poterunt dicere quia malus non etiam iniustus sit et iniustus malus. Quodsi in istis contrariis indissociabiliter inhaeret vel malo iniustitia, vel iniustitiae malum, sine dubio et bonus indissociabilis erit iusto, et iustus bono: ut sicut unam eandemque nequitiam malitiae et iniustitiae dicimus, ita et bonitatis ac iustitiae virtutem unam eandemque teneamus.

queste cose che avete appreso, ricevuto, udito, visto in me? (*Phil.* 4, 8 sg.).

A questo punto, scrutando le scritture, dicano quali sono le singole virtú, e non cerchino di sfuggire dicendo che il Dio, che retribuisce ciascuno secondo i suoi meriti, per odio dei malvagi retribuisce loro male per male, e non perché abbiano bisogno di dolorose cure coloro che hanno peccato, sí che egli applica loro rimedi che sul momento arrecano dolore nella prospettiva della guarigione.

* * *

Da tutti questi passi è chiaro che uno solo e lo stesso è il Dio giusto e buono della Legge e dei Vangeli, e che egli benefica con giustizia e punisce con bontà, perché non è segno della dignità della natura divina né bontà senza giustizia né giustizia senza bontà.

Spinti dalle loro astuzie aggiungiamo ancora questo: se il giusto è diverso dal bene, poiché il male è il contrario del bene e l'ingiusto del giusto, l'ingiusto sarà diverso dal male. E come per voi una persona giusta non è buona, cosí una ingiusta non è cattiva, e di converso, come uno buono non è giusto, cosí uno cattivo non sarà ingiusto. Ma allora come non risulterà assurdo che sia opposto al Dio buono uno cattivo, ma nessuno contrario al Dio giusto, che riconoscono inferiore al Dio buono? Infatti, come Satana è detto il maligno, non ce n'è altro che sia detto l'ingiusto. Che dunque? Torniamo là donde abbiamo preso le mosse. Non potranno dire che il cattivo non è anche ingiusto e l'ingiusto non cattivo. Ma se in questi contrari ingiustizia e malvagità sono indissolubilmente unite, anche la bontà sarà indissolubilmente unita alla giustizia e la giustizia alla bontà: e come parliamo di una sola e stessa nequizia della malvagità e della ingiustizia, cosí affermiamo una sola e stessa virtú della bontà e della giustizia.

CAPITOLO III

CRISTO

1. – Dagli scritti del NT, soprattutto da quelli di Paolo e di Giovanni, emerge chiara la concezione di Cristo come essere divino, figlio di Dio nel senso proprio e pieno della parola: è il cosiddetto Cristo preesistente, che dopo aver creato il mondo, al fine di redimerlo dal peccato si incarna in Maria. Questa concezione, d'altra parte, non era sentita come incompatibile col monoteismo che i cristiani avevano ereditato dalla religione giudaica: Cristo è, sí, autenticamente Dio; ma non un secondo Dio a fianco o dopo il Padre, bensí un solo Dio insieme con lui. Non era agevole comporre questi dati a prima vista contraddittori in una sintesi coerente; e il problema ineluttabilmente si pose allorché la religione cristiana cominciò a maturare, già in ambiente ebraico e poi soprattutto a contatto col mondo e la cultura greci, una sua elaborazione dottrinale. Paolo aveva puntualizzato la funzione cosmologica e rivelatrice del Cristo preesistente attraverso vari appellativi: Cristo è immagine di Dio in quanto rivela il Padre, è potenza di Dio in quanto compie le opere del Padre, è sapienza in quanto realizza il disegno divino inerente alla creazione e al governo del mondo (*Col.* 1, 15; I *Cor.* 1, 24). Questo ultimo appellativo è molto importante, perché con esso Paolo ha operato l'identificazione di Cristo con la sapienza veterotestamentaria, cioè quella *dynamis* divina, presentata quasi come persona distinta da Jahvè, che lo assiste e lo consiglia nella creazione del mondo (*Proverbi*, 8, 22 sgg.). L'autore del IV Vangelo, rispecchiando con diversa termi-

nologia la stessa concezione, preferisce definire Cristo Logos, cioè parola divina. I caratteri del Logos divino sono gli stessi della sapienza veterotestamentaria, ma il nome proponeva una perentoria apertura verso il mondo greco, ove gli stoici avevano indicato con esso la forza divina immanente nel mondo, che dà ad esso razionalità e divinità. Non sfuggí ai teologi cristiani del II e III secolo la differenza fra il logos stoico, forza divina immanente nel mondo, e il Logos cristiano, persona divina trascendente il mondo: ma l'affinità dei concetti favoriva l'elaborazione della dottrina cristologica secondo parametri tipici della tradizione filosofica greca.

Su questa strada s'incamminarono gli apologisti greci del II secolo, Giustino Taziano Atenagora Teofilo. Essi risentirono in maniera piú o meno accentuata l'influsso di una dottrina allora corrente in ambienti soprattutto filosofici, che colmava lo iato esistente fra il sommo Dio assolutamente trascendente e il mondo per mezzo di un dio inferiore, variamente denominato (secondo Dio, *Nous*, ecc.), che realizzava la provvidenziale volontà del Dio sommo in ordine alla creazione e al reggimento del mondo e degli uomini. Su questo schema gli apologisti approfondirono la teologia di Cristo Logos, presentandolo come ragione e parola divina immanente nel Dio sommo, il Padre, che viene da lui emessa, generata come persona sussistente per procedere appunto alla creazione, al reggimento e infine alla redenzione del mondo. Due pericoli erano insiti in questa concezione: 1) dividere la persona di Cristo da quella del Padre fino a farne un vero e proprio secondo Dio, contro la fondamentale affermazione monoteistica della religione cristiana; 2) questo secondo Dio era considerato nettamente inferiore al sommo Dio trascendente. Gli apologisti ebbero coscienza soprattutto del primo di questi due pericoli e cercarono di ovviarvi sostenendo che Cristo è, sí, distinto dal Padre ma non separato, cosí come il raggio è distinto dal sole ma non separato totalmente da lui. Ma non bastarono questi chiarimenti per mettere la teologia degli apologisti a riparo delle critiche che venivano loro avanzate da parte di chi li accusava di concedere troppo

alla filosofia greca. Ne risultò, fra la fine del II secolo e l'inizio del III, una serie di serrate polemiche, soprattutto contro i cosiddetti Monarchiani, cioè coloro che, particolarmente sensibili all'esigenza monoteistica (della monarchia divina, come si diceva allora), cercavano di salvaguardarla in due modi fra loro perfettamente antitetici: o considerando Cristo soltanto un mero uomo, divinizzato dal Padre (unico vero Dio) per i suoi meriti (adozionismo), o considerandolo nient'altro che una potenza del Padre priva di sussistenza personale, un modo di manifestarsi del Padre (unico vero Dio) nella creazione e nel reggimento del mondo (modalismo).

2. – In questo clima polemico Origene approfondí in maniera fondamentale la dottrina di Cristo Logos divino in opposizione alle dottrine monarchiane. Pur insistendo molto sulla personalità e sulla sussistenza del Logos, che non può essere considerato mera facoltà operativa del Padre, e considerandolo ancora come inferiore a lui, in una concezione accentuatamente dinamica del rapporto Dio/Logos Origene vede quest'ultimo soprattutto come volontà, operazione divina nel mondo: il Figlio è Dio, in quanto Dio che opera nel mondo. In tal senso egli ha sviluppato lo schema di base fornito dagli apologisti in due punti fondamentali: in quanto volontà, sapienza, ragione del Padre il Figlio è stato generato da lui *ab aeterno*, perché non ci può essere stato neppure un istante in cui Dio è stato privo della sua sapienza e del suo logos; 2) la generazione divina va concepita al di fuori di ogni possibile analogia con la generazione animale, cioè senza ammettere né un prima né un poi e senza alcun passaggio di sostanza divina dal Padre al Figlio. L'immagine prediletta di Origene per presentare in qualche modo questa generazione è di natura eminentemente intellettuale: il Figlio deriva dal Padre come la volontà dall'intelletto, secondo un processo che viene presentato come eterno e continuo, come perenne fluire di vita divina dal Padre al Figlio.

Per analizzare e approfondire i caratteri divini del Figlio di Dio Origene valorizza soprattutto le *epinoiai*, cioè i vari

appellativi di origine scritturistica che ormai tradizionalmente venivano applicati a Cristo: logos sapienza potenza immagine via verità vita porta pastore vite, ecc. Essi non sono meri nomi bensí modi di presentare la diversa operazione di Cristo nel mondo e la sua mediazione fra il mondo e il Padre. Alcune delle *epinoiai* sono particolarmente connesse con l'opera pedagogica e redentrice di Cristo a favore dell'umanità (vita, pastore, vite, pane, pietra); altre sottolineano soprattutto il rapporto fra Cristo e il Padre ma sempre in ordine alla sua funzione mediatrice (sapienza, logos, potenza, immagine): tutte insieme caratterizzano il Figlio come pluralità rispetto all'unità paterna, secondo il rapporto Uno/*nous* (= molti) che leggiamo nelle coeve opere di Plotino. Particolare incidenza sul pensiero di Origene hanno le *epinoiai* di Cristo come sapienza e logos del Padre. Esse caratterizzano la fondamentale funzione del Figlio di realizzare le opere del Padre e di rivelarle al mondo. In questo contesto Origene affronta la tradizionale problematica platonica del rapporto fra Dio e il mondo delle idee: egli non crede all'esistenza di questo mondo in forma separata ed autonoma ma lo racchiude — secondo una soluzione ben attestata nella filosofia platonica anteriore — nel Logos, che perciò viene definito talvolta come un mondo, come un complesso di immagini e d'idee: è qui il massimo sforzo compiuto da Origene per evitare ogni connotazione di carattere corporeo e animale nella presentazione di Cristo come Figlio di Dio.

Per valutare rettamente la teologia origeniana del Logos, di cui abbiamo potuto dare qui soltanto un brevissimo ragguaglio, bisogna considerarla nel contesto polemico in cui essa è stata elaborata. Proprio in opposizione al monarchianismo modalista, che negava al Figlio, in quanto Logos divino, ogni sussistenza personale, Origene ha talvolta sottolineato fin troppo questa personalità e a tal fine ne ha rilevato l'inferiorità rispetto alla persona divina del Padre. Ma piú che in questa presentazione di carattere statico, il motivo di base della teologia origeniana del Logos va ravvisato nella concezione dinamica con cui egli predilige presentare il rapporto fra il Padre e il Figlio: in tale prospet-

tiva l'unione fra i due è concepita a livello piú suggestivo e profondo, perché per Origene Dio è soprattutto attività che crea e benefica; è il Figlio è proprio questa attività divina, presentata in forma personalizzata.

3. – Il fondamento della teologia origeniana del Logos non può essere altro che scritturistico; e solo occasionalmente Origene integra l'interpretazione stretta del dato scritturistico con argomenti di carattere razionale. Da questo dato di fatto non ha potuto prescindere la nostra presentazione di questo punto centrale del pensiero dell'Alessandrino, intorno a cui ruotano e si compongono organicamente i tanti diversi aspetti della sua speculazione, dall'esegesi della scrittura alla mistica. Per tenerci fedeli al criterio ispiratore di questa opera, abbiamo ristretto la selezione di passi origeniani sulla teologia del Logos a quelli di carattere piú speculativo, cioè quelli in cui il dato scritturistico costituisce il punto di partenza per un'apertura di largo respiro a carattere filosofico, spesse volte orientata sulla base della problematica e anche della tematica allora correnti nelle scuole filosofiche, soprattutto platoniche.

La trama della nostra presentazione del pensiero origeniano su questo argomento è costituita dalla trattazione di *Princ.* I 2, la piú lunga e organica che leggiamo in tutta l'opera superstite. Essa prende in esame successivamente alcuni dei fondamentali appellativi cristologici, sapienza logos immagine, splendore, e li sviluppa in maniera da proporre la principale problematica in materia e le soluzioni relative: eternità del Figlio, generazione da parte del Padre, funzione intermediaria del Figlio fra Dio e la creazione. Questa trattazione è integrata da altri passi, che sviluppano singoli punti di particolare interesse: inadeguatezza della terminologia umana nella sua componente temporale in relazione all'atemporalità del mondo divino (*Princ.* IV 4, 1); il Logos divino concepito come mondo di forme archetipe, fondamento della creazione; e come molteplice rispetto all'unità del Padre (*Comm. Giov.* I 19-20; XIX 22). Come trattazione iniziale abbiamo scelto *Comm. Giov.* II 2-3,

passo fondamentale in cui è evidente lo sforzo, non sempre coronato da successo, di conciliare l'unicità di Dio con la perfetta divinità del Figlio, sulla base del concetto di partecipazione (*metousia*): la divinità del Figlio non contrasta col dogma dell'unità e unicità di Dio perché solo il Padre è Dio in sé (ὁ θεός), mentre il Figlio, derivando la propria divinità da quella del Padre, principio e fonte della natura e della vita divine, è soltanto θεός, cioè Dio per partecipazione. Ma egli a sua volta non può essere collocato sullo stesso piano delle creature che anch'esse possono diventare divine partecipando della divinità di Dio: infatti il Figlio, in quanto Logos del Padre, è Dio, sí, per partecipazione, ma per partecipazione naturale, per cui è Dio e non può non esserlo. Invece quelli che possono essere chiamati dei, sono tali perché partecipano della divinità del Logos ma in maniera tutt'affatto accidentale: sono dei allorché godono di questa partecipazione, ma non sono piú, allorché cessa tale partecipazione. Al di là di certi spunti che possono apparire accentuatamente subordinanti, specie se rapportati agli esiti della ulteriore speculazione trinitaria che nel IV secolo collocherà il rapporto Padre/Figlio su piede di perfetta parità, va qui rilevato il fondamentale dinamismo con cui Origene concepisce l'idea di partecipazione in una visione profondamente unitaria del tendere di tutta la creazione a Dio attraverso la mediazione del Logos, concepito come Dio-nel-mondo, in correlazione col Padre, Dio-in-sé.

materiam [illegible] videretur quid peruersi et contrarioſi ho
mines a qua[illegible] [illegible] tantus labor ſi tamen ora
tibus nobis d[illegible] [illegible] id circo ſuſceptus eſt: non ut ca
lumnioſis [illegible] quod fieri non poterit: hoc forte etiam hoc de
us facere poſſit: [illegible] laudaremus ſed ut proficere ad ſcientiam
rerum volentibus materiam præberemus: Illud ſane omnē
qui hos libros deſcripturus eſt uel lecturus in conſpectu
dei patris et filii et ſpiritus ſancti contestor atq; conuenio
per futuri regni fidem per reſurrectionis ex mortuis ſacra
mentum: per illum qui præparatus eſt diabolo et angelis
eius æternum ignem: ne non illum æterna hereditate poſ
ſideat ubi eſt fletus et ſtridor dentium: et ubi ignis con
non extinguitur et uermis eorum non morietur: ne ad i
dat aliquid huic ſcripturæ: nec auferat: nec interſerat: nec
immutet: ſed conferat cum exemplaribus unde ſcripſerit
et emendet ad lineam et diſtinguat et in emendatum i
uel diſtinctum [illegible] non habeat: ne ſenſum difficultas
ſi diſtinctus [illegible] non ſit maiores obſcuritates legentibus
generet: —

INCIPIT LIBER PRIMVS PERIARCHON ORIGENIS

Omnes qui credunt et certi ſunt quod et gratia et ueritas per ieſum xpm data ſit eſſe ue
ritatem norunt ſecundum quod ipſe dixit.
Ego ſum ueritas: ſcientiam quæ proficiat
hominis ad bene beateq; uiuendum nō ab
unde [illegible] ab ipſius xi uerbis doctrinaq; ſuſcipiunt xpi
autem uerbis dicam [illegible] an his ſolum quæ homo factus
atq; in cruce poſitus locutus: prius nanq; xps dei uerbum
in moyſe atq; prophetis erat: nam ſine uerbo dei quomodo
poterant prophetare de chriſto: Ad cuius rei probationem
non eſt difficile ex diuinis ſcripturis oſtendere: Quoniam
uel uel prophetæ ſpiritu xpi repleti uel locuti ſunt uel ge

BIBLIOTHECA VATICANA

Codice Vaticano latino 214 del *De principiis* di Origene
(sec. XV); f. 2.

1. – DIO, CRISTO E LE CREATURE.

[*Commentarium in Ioannem* II 2-3] 2. – [13] Πάνυ δὲ παρατετηρημένως καὶ οὐχ ὡς ἑλληνικὴν ἀκριβολογίαν οὐκ ἐπιστάμενος ὁ Ἰωάννης ὅπου μὲν τοῖς ἄρθροις ἐχρήσατο ὅπου δὲ ταῦτα ἀπεσιώπησεν, ἐπὶ μὲν τοῦ λόγου προστιθεὶς τὸ « Ὁ », ἐπὶ δὲ τῆς θεὸς προσηγορίας ὅπου μὲν τιθεὶς ὅπου δὲ [δι]αἴρων. [14] τίθησιν μὲν γὰρ τὸ ἄρθρον, ὅτε ἡ « θεὸς » ὀνομασία ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τάσσεται τῶν ὅλων αἰτίου, σιωπᾷ δὲ αὐτό, ὅτε ὁ λόγος « θεὸς » ὀνομάζεται. ὡς δὲ διαφέρει κατὰ τούτους τοὺς τόπους « ὁ θεὸς » καὶ « θεός », οὕτως μήποτε διαφέρῃ « ὁ λόγος » καὶ « λόγος ». [15] ὃν τρόπον γὰρ ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς « ὁ θεὸς » καὶ οὐχ ἁπλῶς « θεός », οὕτως ἡ πηγὴ τοῦ ἐν ἑκάστῳ τῶν λογικῶν λόγου « ὁ λόγος », τοῦ ἐν ἑκάστῳ λόγου οὐκ ἂν κυρίως ὁμοίως τῷ πρώτῳ ὀνομασθέντος καὶ λεχθέντος « ὁ λόγος ».

[16] Καὶ τὸ πολλοὺς φιλοθέους εἶναι εὐχομένους ταράσσον, εὐλαβουμένους δύο ἀναγορεῦσαι θεοὺς καὶ παρὰ τοῦτο περιπίπτοντας ψευδέσι καὶ ἀσεβέσι δόγμασιν, ἤτοι ἀρνουμένους ἰδιότητα υἱοῦ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ πατρός, ὁμολογοῦντας θεὸν εἶναι τὸν μέχρι ὀνόματος παρ' αὐτοῖς « υἱὸν » προσαγορευόμενον, ἢ ἀρνουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός, ἐντεῦθεν λύεσθαι δύναται[1]. [17] λεκτέον γὰρ αὐτοῖς, ὅτι

---

[1] Origene puntualizza le due dottrine cristologiche, al tempo suo già variamente condannate come eretiche, che contrastavano la dottrina cristologica fondata sulla distinzione personale fra il Padre e

[*Commento a Giovanni* II 2-3] 2. – [13] Affatto intenzionale e non dovuto certo a ignoranza dell'uso esatto della lingua greca è anche il fatto che Giovanni talvolta ha messo e talvolta invece ha omesso l'articolo: l'ha messo davanti alla parola Logos, quando invece parla di Dio talvolta l'ha messo e talvolta no. [14] Mette l'articolo quando il termine « Dio » si riferisce al Creatore increato dell'universo, lo omette invece quando esso si riferisce al Logos. Come, dunque, vi è differenza tra il termine Dio con l'articolo (ὁ θεός) e senza articolo (θεός), cosí forse vi è differenza tra Logos con l'articolo (ὁ λόγος) e senza articolo (λόγος): [15] come il Dio dell'universo è « il Dio » (ὁ θεός), e non semplicemente « un dio » (θεός), cosí la fonte del logos che è in ciascun essere dotato di logos è « il Logos » (ὁ λόγος), mentre non sarebbe esatto chiamare « il Logos » allo stesso titolo del « primo Logos » quello che è in ciascun [essere dotato di logos].

[16] Mediante queste distinzioni è possibile trovare una soluzione alla difficoltà che turba molti, i quali vorrebbero conservare l'amor di Dio, ma per il timore di affermare due dèi incappano all'estremo opposto in dottrine false ed empie: infatti o negano al Figlio una individualità distinta da quella del Padre, pur ammettendo che sia Dio colui che, a parer loro, soltanto di nome è chiamato « Figlio »; oppure negano al Figlio la divinità, salvandone la indivi-

---

il suo Logos in nome di esigenze piú strettamente monoteistiche (monarchianismo): i modalisti, seguaci di Sabellio, negavano l'individualità del Figlio, cioè la sua esistenza come persona divina di-

τότε μὲν αὐτόθεος ὁ θεός ἐστι, διόπερ καὶ ὁ σωτήρ φησιν ἐν τῇ πρὸς τὸν πατέρα εὐχῇ· « Ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν » (*Io.* 17, 3)· πᾶν δὲ τὸ παρὰ τὸ αὐτόθεος μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον οὐχ « ὁ θεὸς » ἀλλὰ « θεὸς » κυριώτερον ἂν λέγοιτο, οὗ πάντως « ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως » (*Col.* 1, 15), ἅτε πρῶτος τῷ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι σπάσας τῆς θεότητος εἰς ἑαυτόν, ἐστὶ τιμιώτερος, τοῖς λοιποῖς παρ' αὐτὸν θεοῖς (ὧν ὁ θεὸς θεός ἐστι κατὰ τὸ λεγόμενον· « Θεὸς θεῶν κύριος ἐλάλησε, καὶ ἐκάλεσε τὴν γῆν ») (*Ps.* 49, 1) διακονήσας τὸ γενέσθαι θεοῖς, ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἀρυσά⟨μενος⟩ εἰς τὸ θεοποιηθῆναι αὐτούς, ἀφθόνως κἀκείνοις κατὰ τὴν αὐτοῦ χρηστότητα μεταδιδούς. [18] ἀληθινὸς οὖν θεὸς ὁ θεός, οἱ δὲ κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοὶ ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου· ἀλλὰ πάλιν τῶν πλειόνων εἰκόνων ἡ ἀρχέτυπος εἰκὼν ὁ πρὸς τὸν θεόν ἐστι λόγος, ὃς ἐν ἀρχῇ ἦν, τῷ εἶναι πρὸς τὸν θεὸν ἀεὶ μένων θεός (*Io.* 1, 1), οὐκ ἂν δ' αὐτὸ ἐσχηκὼς εἰ μὴ πρὸς θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμενε τῇ ἀδιαλείπτῳ θέᾳ τοῦ πατρικοῦ βάθους[2].

3. – [19] Ἀλλ' ἐπεὶ εἰκὸς προσκόψειν τινὰς τοῖς εἰρημένοις, ἑνὸς μὲν ἀληθινοῦ θεοῦ τοῦ πατρὸς ἀπαγγελλομένου παρὰ δὲ τὸν ἀληθινὸν θεὸν θεῶν πλειόνων τῇ μετοχῇ τοῦ θεοῦ γινομένων, εὐλαβουμένους τὴν τοῦ πᾶσαν κτίσιν ὑπερέχοντος δόξαν ἐξισῶσαι τοῖς λοιποῖς τῆς « θεὸς » προσηγορίας τυγχάνουσι, πρὸς τῇ ἀποδεδομένῃ διαφορᾷ, καθ' ἣν ἐφάσκομεν πᾶσι τοῖς λοιποῖς θεοῖς διάκονον εἶναι τῆς θεότητος τὸν θεὸν λόγον, καὶ ταύτην παραστατέον. [20] ὁ γὰρ ἐν ἑκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν τοῦτον τὸν λόγον ἔχει πρὸς τὸν ἐν ἀρχῇ λόγον πρὸς τὸν

---

stinta dal Padre, e lo consideravano soltanto un modo di manifestarsi e di operare del Padre; gli adozionisti, considerando il Figlio come un mero uomo dotato di poteri divini, ne negavano la sostanziale divinità.

[2] Questo tema è molto affine a quello di Plotino (*Enn.* III 8, 8), secondo cui il Nous esiste in quanto contempla l'Uno. In tutta l'argomentazione origeniana va rilevato lo sforzo, non sempre coronato da successo, di difendere da una parte, contro i modalisti, l'individualità del Figlio in quanto Dio, e dall'altra quella di tenere questa divinità distinta da quella del Padre ma insieme distinta anche dagli

dualità e la sostanza [individualmente] circoscritta, concepita come distinta da quella del Padre. [17] Occorre dire a costoro: Dio (ὁ θεός) è Dio-in-sé; e per questo anche il Salvatore nella sua preghiera al Padre dice: *Che conoscano te, unico vero Dio* (*Io.* 17, 3). All'infuori del Dio-in-sé, tutti quelli fatti per partecipazione alla divinità di lui si devono chiamare piú propriamente « Dio » e non « il Dio ». Tra questi, di gran lunga il piú augusto è il primogenito di ogni creatura (*Col.* 1, 15), in quanto, in virtú dell'esser presso Dio, per primo trasse a sé la divinità, divenuto poi ministro di divinizzazione per gli altri dèi che sono dopo di lui (e dei quali Dio è Dio, secondo quanto dice la Scrittura: *Il Dio degli dèi parlò e convocò la terra*) (*Ps.* 49, 1), attingendo da Dio e comunicando loro abbondantemente, secondo la sua bontà, perché fossero divinizzati. [18] Vero Dio è dunque « il Dio »; coloro invece che sono dèi, in quanto prendono forma da lui, sono come immagini di un prototipo. E l'immagine archetipa delle varie immagini è il Logos che era presso Dio, che era nel principio; egli rimane sempre Dio per il fatto di essere presso Dio (*Io.* 1, 1); e non avrebbe questo se non rimanesse presso Dio; non rimarrebbe Dio se non perseverasse nella contemplazione perenne della profondità del Padre.

3. – [19] Ora però può accadere che alcuni siano urtati da quanto abbiamo detto, che cioè vi è un solo vero Dio, il Padre, e dopo questo Dio vero numerosi altri, divenuti tali per partecipazione; costoro infatti temono che la gloria di colui che supera ogni creatura sia equiparata a quella di tutti gli altri che ricevono l'appellativo di « dèi ». E pertanto alla distinzione già fatta in precedenza, secondo cui abbiamo detto che il Logos che è Dio è ministro della divinità per gli altri dèi, dobbiamo aggiungerne un'altra. [20] Il Logos che è in ciascun essere dotato di logos ha, rispetto

---

altri esseri (potenze angeliche, astri) che tradizionalmente potevano essere denominati dei in senso lato. La distinzione, ispirata dall'uso giovanneo, di Dio con l'articolo (= Padre) e Dio senza articolo (= Figlio e altri dei), di per sé è nettamente subordinante: di qui lo sforzo di ridurre il più possibile questa subordinazione nel rapporto Padre/Figlio.

θεὸν ὄντα λόγον θεόν, ὃν ὁ θεὸς λόγος πρὸς τὸν θεόν[3]· ὡς γὰρ αὐτόθεος καὶ ἀληθινὸς θεὸς ὁ πατὴρ πρὸς εἰκόνα καὶ εἰκόνας τῆς εἰκόνος, (διὸ καὶ κατ' εἰκόνα (*Gen.* 1, 26) λέγονται εἶναι οἱ ἄνθρωποι, οὐκ εἰκόνες) οὕτως ὁ αὐτόλογος πρὸς τὸν ἐν ἑκάστῳ λόγον. ἀμφότερα γὰρ πηγῆς ἔχει χώραν, ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου. [21] ὥσπερ οὖν θεοὶ πολλοὶ ἀλλ' ἡμῖν εἷς θεός, ὁ πατήρ, καὶ πολλοὶ κύριοι ἀλλ' ἡμῖν εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστός (I *Cor.* 8, 5 sg.), οὕτως πολλοὶ λόγοι ἀλλ' ἡμῖν εὐχόμεθα ὅπως ὑπάρξῃ ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος ὁ πρὸς τὸν θεὸν ὤν, ὁ θεὸς λόγος. [22] ὃς γὰρ οὐ χωρεῖ τοῦτον τὸν λόγον, τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν, ἤτοι αὐτῷ γενομένῳ σαρκὶ προσέξει, ἢ μεθέξει τῶν μετεσχηκότων τινὸς τούτου τοῦ λόγου, ἢ ἀποπεσὼν τοῦ μετέχειν τοῦ μετεσχηκότος ἐν πάντῃ ἀλλοτρίῳ τοῦ λόγου ⟨λόγῳ⟩ ἔσται καλουμένῳ. [23] σαφὲς δὲ ἔσται τὸ εἰρημένον ἐκ παραδειγμάτων τῶν περὶ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ θεοῦ λόγου καὶ θεῶν ἤτοι μετεχόντων θεοῦ ἢ λεγομένων μὲν οὐδαμῶς δὲ ὄντων θεῶν, καὶ πάλιν λόγου θεοῦ καὶ λόγου γενομένου [θεοῦ] σαρκὸς καὶ λόγων ἤτοι μετεχόντων πως τοῦ λόγου, λόγων δευτέρων ἢ τρίτων παρὰ τὸν πρὸ πάντων, νομιζομένων μὲν λόγων οὐκ ὄντων δὲ ἀληθῶς λόγων ἀλλ', ἵν' οὕτως εἴπω, ὅλον τοῦτο ἀλόγων λόγων, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν λεγομένων μέν, οὐκ ὄντων δὲ θεῶν τάξαι τις ἂν ἀντὶ τοῦ ἀλόγων λόγων τὸ οὐ θεῶν θεῶν. [24] ὁ μὲν οὖν θεὸς τῶν ὅλων τῆς ἐκλογῆς ἐστι θεός, καὶ πολὺ μᾶλλον τοῦ τῆς ἐκλογῆς

---

[3] Per tener ben distinta la divinità del Figlio da quella degli altri dei Origene propone il concetto di Logos come parallelo a quello di Dio: solo il Padre è Dio di per sé e tutti gli altri lo sono per partecipazione (anche il Figlio); solo il Figlio è Logos di per sé, gli altri lo sono per partecipazione. Il possesso sostanziale della razionalità (che i Greci assimilarono sempre sostanzialmente alla divinità) tende appunto a salvaguardare la piena divinità del Figlio. Tutta questa argomentazione origeniana, in cui il concetto di partecipazione tende ad avvicinare il Figlio alle creature di livello superiore, distaccandolo troppo dal Padre, va bilanciata con l'argomentazione del *De principiis* (I 6, 2; I 8, 3: cfr. c. 5) in cui le persone della Trinità sono nettamente distinte dalle creature in quanto le sole ad avere il possesso sostanziale dell'essere (= del bene), che è prerogativa distintiva della divinità. Su tutto ciò vedi le mie *Note*

al Logos che è Dio e che è « nel principio presso Dio », lo stesso rapporto che il Logos che è Dio ha nei confronti di Dio. Il Padre, il Dio vero, il Dio-in-sé, sta alla sua immagine e alle immagini dell'immagine (ed è anche per questo che gli uomini non sono detti « immagini » [di Dio], ma « secondo l'immagine ») (*Gen.* 1, 26) come il Logos-in-sé sta al logos che è in ciascun essere dotato di logos. L'uno e l'altro sono sorgenti: di divinità il Padre, di logos il Figlio. [21] E come ci sono molti dèi, ma per noi c'è un solo Dio, il Padre; e come ci sono molti signori, ma per noi un solo Signore Gesú Cristo (I *Cor.* 8, 5 sg.), cosí ci sono molti *logoi*, ma noi preghiamo che in noi si trovi il Logos che è nel principio e presso Dio, il Logos che è Dio. [22] Perché chi non accoglie questo Logos, che è nel principio presso Dio, o aderirà a lui in quanto si è fatto carne oppure parteciperà a lui per il tramite di coloro che partecipano a qualche aspetto di questo Logos, oppure infine, privato perfino di partecipare a chi ne partecipa, verrà a trovarsi in un logos totalmente estraneo al Logos e [logos] di nome.

[23] Quanto abbiamo detto apparirà chiaro, argomentando con questi esempi: da una parte, Dio e quindi il Logos di Dio e quindi gli altri dèi, quelli che partecipano alla divinità e quelli che vengono chiamati dèi ma non lo sono affatto; dall'altra parte, il Logos di Dio e quindi il Logos fatto carne e quindi i vari *logoi*, sia quelli che partecipano in qualche modo al Logos e che si possono chiamare *logoi* secondi e sia quelli che si possono chiamare *logoi* terzi dopo il primo Logos e che sono creduti *logoi*, ma che in realtà non lo sono affatto e sono piuttosto, per cosí dire, *logoi senza Logos*, allo stesso modo che, a proposito di quelli che sono chiamati dèi ma non lo sono, si potrebbe parlare (in correlazione ai logoi senza Logos) di *dèi che non sono dèi*. [24] Quindi, il Dio dell'universo è Dio dell'elezione e quindi, a maggior ragione, è Dio del Salvatore dell'elezione: e poi è Dio di coloro che sono

---

sulla teologia trinitaria d'Origene: Vetera Christianorum 1971, p. 273 sgg.

σωτῆρος· ἔπειτα τῶν ἀληθῶς θεῶν ἐστι θεός, καὶ ἁπαξαπλῶς ζώντων καὶ οὐ νεκρῶν ἐστι θεός. ὁ δὲ θεὸς λόγος τάχα τῶν ἐν αὐτῷ ἱστάντων τὸ πᾶν καὶ τῶν πατέρα αὐτὸν νομιζόντων ἐστὶν θεός. [25] ἥλιος δὲ καὶ σελήνη καὶ ἀστέρες[4], ὥς τινες τῶν πρὸ ἡμῶν διηγήσαντο, ἀπενεμήθησαν τοῖς μὴ ἀξίοις ἐπιγράφεσθαι τὸν θεὸν τῶν θεῶν θεὸν αὐτῶν εἶναι. οὕτω δὲ ἐξεδέξαντο κινηθέντες ἐκ τῶν ἐν τῷ Δευτερονομίῳ τὸν τρόπον τοῦτον ἐχόντων· « Μὴ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἰδὼν τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ, πλανηθεὶς προσκυνήσῃς αὐτοῖς καὶ λατρεύσῃς αὐτοῖς, ἃ ἀπένειμεν αὐτὰ κύριος ὁ θεός σου πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν. ὑμῖν δὲ οὐχ οὕτως ἔδωκε κύριος ὁ θεός σου » (*Deut.* 4, 19). [26] πῶς γὰρ ἀπένειμε πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ἥλιον καὶ σελήνην καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ ὁ θεός, οὐχ οὕτως δεδωκὼς αὐτὰ τῷ Ἰσραήλ[5]; τῷ τοὺς μὴ δυναμένους ἐπὶ τὴν νοητὴν ἀναδραμεῖν φύσιν, δι' αἰσθητῶν θεῶν κινουμένους περὶ θεότητος, ἀγαπητῶς κἂν ἐν τούτοις ἵστασθαι καὶ μὴ πίπτειν ἐπὶ εἴδωλα καὶ δαιμόνια. [27] οὐκοῦν οἱ μὲν θεὸν ἔχουσι τὸν τῶν ὅλων θεόν, οἱ δὲ παρὰ τούτους δεύτεροι ἱστάμενοι ἔτι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν χριστὸν αὐτοῦ· καὶ τρίτοι οἱ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ πάντα τὸν κόσμον τοῦ οὐρανοῦ, ἀπὸ θεοῦ μὲν πλανηθέντες, πλὴν πλάνην πολλῷ διαφέρουσαν καὶ κρείττονα τῶν καλούντων θεοὺς ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, τέχνης ἐμμελετήματα. τελευταῖοι δέ εἰσιν οἱ λεγομένοις μὲν θεοῖς ἀνακείμενοι οὐδαμῶς δὲ οὖσιν θεοῖς.

[28] Οὕτω τοίνυν οἱ μέν τινες μετέχουσιν αὐτοῦ τοῦ ἐν ἀρχῇ λόγου καὶ πρὸς τὸν θεὸν λόγου καὶ θεοῦ λόγου, ὥσπερ Ὠσηὲ καὶ Ἡσαΐας καὶ Ἱερεμίας καὶ εἴ τις ἕτερος τοιοῦτον ἑαυτὸν παρέστησεν, ὡς τὸν λόγον κυρίου ἢ τὸν λόγον γενέσθαι πρὸς αὐτόν· [29] ἕτεροι δὲ οἱ μηδὲν εἰδότες « εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμέ-

---

[4] Per la concezione origeniana del sole, della luna e degli altri astri si rimanda alla trattazione di *Princ.* I 7, 2-5, da noi riportata nel c. 6.

[5] Qui Origene si riferisce al fatto che gli astri erano considerati

veramente dèi, in una parola, è Dio di vivi e non di morti. E allora, forse, il Logos che è Dio è Dio di coloro che si fissano totalmente in lui e di coloro che lo ritengono Padre. [25] Invece il sole, la luna e gli astri (secondo l'opinione di alcuni nostri predecessori) furono assegnati a coloro che non erano degni di avere come Dio il Dio degli dèi. Ad accettare questa opinione furono indotti forse dal passo del *Deuteronomio* che suona cosí: *Affinché alzando gli occhi al cielo e vedendo il sole, la luna e tutto l'ornamento del cielo, tu non sia tratto in inganno a prostrarti davanti a quelle cose e a rendere un culto a cose che il Signore tuo Dio ha assegnato a tutti i popoli. Per voi invece non cosí ha disposto il Signore Dio tuo* (*Deut.* 4, 19). [26] Come mai Dio ha assegnato il sole, la luna e tutto l'ornamento del cielo a tutti i popoli, mentre non ha fatto altrettanto con Israele? Perché coloro che non erano in grado di elevarsi fino alla natura intelligibile fossero indotti attraverso gli dèi sensibili a occuparsi della divinità e vi aderissero volentieri, sia pure mediante questi dèi, senza scivolare verso il culto degli idoli e dei demoni. [27] Vi sono dunque, in primo luogo, quelli che hanno come Dio il Dio dell'universo; vi sono poi, in secondo luogo, quelli che conservano ancora il Figlio di Dio, il Cristo di Dio; vengono poi, in terzo luogo, quelli che ritengono [dèi] il sole la luna e tutto l'ornamento del cielo, allontanandosi bensí con l'errore da Dio, ma con un errore di gran lunga superiore e migliore rispetto a coloro che chiamano dèi opere delle mani dell'uomo, oro e argento, prodotti dell'arte umana; ultimi vengono coloro che aderiscono a quelli che sono chiamati dèi ma non lo sono.

[28] Analogamente, alcuni partecipano al Logos stesso che è nel principio, presso Dio e Dio egli stesso, come per esempio Osea, Isaia e Geremia e chiunque altro si è reso degno che il Logos [Parola] del Signore o il Logos venisse a lui; [29] altri invece, non conoscendo altro che Gesú

---

dei da altri popoli, ma non da Israele, che adorava il solo vero Dio. La religione astrale ha per Origene il merito, sia pur parziale, di distogliere gli uomini da altre forme inferiori di religione idolatrica.

νον » (I *Cor.* 2, 2), τὸν γενόμενον σάρκα λόγον τὸ πᾶν νομίσαντες εἶναι τοῦ λόγου, Χριστὸν κατὰ σάρκα μόνον γινώσκουσι· τοιοῦτον δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων. [30] καὶ τρίτοι λόγοις μετέχουσί τι τοῦ λόγου ὡς πάντα ὑπερέχουσι λόγον προσεσχήκασι, καὶ μήποτε οὗτοί εἰσιν οἱ μετερχόμενοι τὰς εὐδοκιμούσας καὶ διαφερούσας ἐν φιλοσοφίᾳ παρ' Ἕλλησιν αἱρέσεις. [31] τέταρτοι δὲ παρὰ τούτους οἱ πεπιστευκότες λόγοις πάντη διεφθορόσι καὶ ἀθέοις, τὴν ἐναργῆ καὶ σχεδὸν αἰσθητὴν πρόνοιαν ἀναιροῦσι καὶ ἄλλο τι τέλος παρὰ τὸ καλὸν ἀποδεχομένοις[6].

[32] Εἰ καὶ ἐδόξαμεν δὲ παρεκβεβηκέναι, οἶμαι δ' ὅτι παρακειμένως ὑπὲρ τοῦ σαφῶς ἰδεῖν τέσσαρα τάγματα κατὰ τὸ « θεὸς » ὄνομα καὶ τέσσαρα κατὰ τὸ « λόγος » τοῦτο πεποιήκαμεν. ἦν γὰρ « ὁ θεὸς » καὶ « θεός », εἶτα « θεοί » διχῶς, ὧν τοῦ κρείττονος τάγματος ὑπερέχει ὁ « θεὸς λόγος » ὑπερεχόμενος ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων « θεοῦ ». καὶ πάλιν ἦν « ὁ λόγος », τάχα δὲ καὶ « λόγος », ὁμοίως τῷ « ὁ θεὸς » καὶ « θεός », καὶ « οἱ λόγοι » διχῶς, οἰκεῖοί τε ἀνθρώπινοι· οἱ μὲν τῷ πατρί, μερίδες ὄντες αὐτοῦ· καὶ τούτοις παρακείμενοι, οὓς νῦν σαφέστερον ὁ λόγος ἡμῖν παρίστησιν, οἱ ἐπὶ τὸν σωτῆρα φθάσαντες καὶ τὸ πᾶν ἐν αὐτῷ ἱστάντες. καί τρίτοι οἱ προειρημένοι, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας νομίζοντες θεοὺς καὶ ἐν αὐτοῖς ἱστάμενοι. ἐπὶ πᾶσι δὲ καὶ ἐν τῇ κάτω χώρᾳ οἱ τοῖς ἀψύχοις καὶ νεκροῖς εἰδώλοις ἐγκείμενοι. [33] τὸ δὲ ἀνάλογον καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ τὸν λόγον εὑρίσκομεν. οἱ μὲν γὰρ αὐτῷ τῷ λόγῳ κεκόσμηνται· οἱ δὲ παρακειμένῳ τινὶ αὐτῷ καὶ δοκοῦντι εἶναι αὐτῷ τῷ πρώτῳ λόγῳ, οἱ

---

[6] Si può partecipare del Logos a diversi livelli: e si tenga presente che il concetto di logos in Origene è sempre pregnante, indicando cioè una partecipazione al Logos assoluto anche da parte di quanti, in quanto uomini, sono esseri dotati di ragione (logos). La partecipazione piú elevata è quella al Logos nella sua natura divina, partecipazione conseguita dai profeti del VT e dai cristiani che approfondiscono la conoscenza dei misteri divini; a livelli inferiori si collocano quei cristiani semplici che aderiscono soltanto al Logos incarnato e non sanno elevarsi dalla umanità del Figlio alla sua divinità; in terzo luogo sono i filosofi pagani, che hanno partecipato soltanto del Logos in quanto ragione universale, ma hanno saputo

Cristo e lui crocifisso (I *Cor.* 2, 2) e ritenendo che il Logos fatto carne sia tutto il Logos, conoscono Cristo soltanto secondo la carne: di tal genere è la moltitudine di quelli che sono ritenuti i fedeli; [30] altri, in terzo luogo, si sono applicati a *logoi* che contengono qualche aspetto del Logos, quasi che fossero superiori a ogni logos: questi sono forse i seguaci delle piú illustri ed eccellenti tra le scuole filosofiche greche; [31] quarti, dopo tutti questi, vengono coloro che credono a *logoi* corrotti e atei, negatori della Provvidenza divina (evidente e quasi constatabile con i sensi), che si propongono un fine diverso dall'onesto.

[32] Anche se questa è potuta sembrare una digressione, io ritengo invece che sia stata fatta a proposito, per far vedere come ci siano quattro categorie sia per quanto concerne la denominazione di « Dio » e sia per quella di « Logos ». C'erano infatti [da una parte] « il Dio » e poi « Dio » e quindi « dèi », suddvisi in due categorie, di cui la superiore è trascesa dal Logos che è Dio, trasceso a sua volta dal Dio dell'universo. C'erano, dall'altra parte, « il Logos » e poi forse anche « un Logos » (cosí come c'è « il Dio » e « Dio ») e quindi « i logoi », [suddivisi] in due categorie, quelli [veri e] propri e quelli umani. Alcuni [aderiscono] al Padre, essendo parti di lui; accanto a questi ci sono coloro che il discorso ci fa ora vedere piú chiaramente: sono qualli che sono giunti fino al Salvatore e si sono fissati interamente in lui; in terzo luogo vengono coloro che, come si è detto in precedenza, ritengono dèi il sole, la luna e gli astri e si fissano in loro; ultimi di tutti e posti nel luogo piú basso, coloro che si dànno al culto degli idoli inanimati e morti. [33] Troviamo qualcosa di analogo anche per quanto concerne coloro che aderiscono al Logos; alcuni infatti si adornano del Logos in sé stesso; altri invece, di un [Logos] che è prossimo [al Logos] e

---

mettere a buon frutto questa partecipazione attingendo qualche parte di verità (filosofi platonici, ecc.); all'ultimo livello si collocano quanti, partecipando della ragione universale, non hanno saputo di qui trarre la forza per giungere al possesso, sia pur parziale, della verità. Si veda su questo anche *Princ.* I 3, 8, da noi riportato nel c. 4.

μηδὲν εἰδότες εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον, οἱ τὸν λόγον σάρκα ὁρῶντες· καὶ τρίτοι, οὓς πρὸ βραχέος εἰρήκαμεν. τί δὲ δεῖ λέγειν περὶ τῶν νομιζομένων μὲν ἐν λόγῳ τυγχάνειν, ἀποπεπτωκότων δὲ οὐ μόνον αὐτοῦ τοῦ καλοῦ ἀλλὰ καὶ τῶν ἰχνέων τῶν μετεχόντων αὐτοῦ;

2. - SAPIENZA E PAROLA CREATRICE.

[*De principiis* I 2, 1-3] **1.** – Primo illud nos scire oportet, quod alia est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius patris, et alia humana natura, quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit. Propter quod videndum primo est, quid sit unigenitus filius dei, qui multis quidem et diversis nominibus pro rebus vel opinionibus appellantium nuncupatur. Sapientia namque dicitur, sicut et Salomon dixit ex persona sapientiae: « Dominus creavit me initium viarum suarum in opera sua, priusquam aliquid faceret, ante saecula fundavit me. In initio priusquam terram faceret, priusquam prodirent fontes aquarum, antequam firmarentur montes, ante omnes autem colles generat me » (*Prov.* 8, 22-25). Dicitur autem et primogenitus, sicut dicit apostolus Paulus: « Qui est primogenitus omnis creaturae » (*Col.* 1, 15). Nec tamen alius est primogenitus per naturam quam sapientia, sed unus atque idem est. Denique et apostolus Paulus dicit: « Christus dei virtus et dei sapientia » (I *Cor.* 1, 24).

2. – Nemo tamen putet aliquid nos insubstantivum dicere, cum eum dei sapientiam nominamus[7]; id est, ut exempli causa finxerim, quod eum non velut animal quoddam sapiens, sed rem aliquam, quae sapientes efficiat, intellegamus, praebentem se et mentibus inserentem eorum, qui capaces virtutum eius atque intellegentiae fiunt. Si ergo

[7] A *Co. Io.* I 24 Origene respinge un concetto di questo genere, che veniva avanzato a proposito del Figlio in quanto Logos divino. È evidente la preoccupazione antimonarchiana di rilevare la sussistenza personale del Figlio in quanto Sapienza, Logos, ecc., e di negare che questi appellativi possano essere intesi soltanto come

sembra esso stesso il primo Logos: son quelli che non conoscono altro che Gesú Cristo e lui crocifisso e vedono soltanto il Logos [fatto] carne; terzi vengono coloro di cui abbiamo parlato poc'anzi; che dire poi di coloro che son ritenuti essere nel Logos, mentre invece si sono staccati non soltanto dalla Bellezza in sé ma perfino dalle tracce impresse in coloro che vi partecipano?

[*Principi* I 2, 1-3] 1. – Innanzitutto dobbiamo sapere che altra è in Cristo la natura della sua divinità, in quanto egli è l'unigenito Figlio del Padre, e altra la natura umana che ha assunto negli ultimi tempi per l'economia della redenzione. Pertanto prima dobbiamo esaminare che cosa significhi unigenito Figlio di Dio, che è chiamato con molti e diversi nomi a seconda delle circostanze e delle opinioni di coloro che lo nominano. Infatti egli è chiamato sapienza, come Salomone ha detto in persona della sapienza: *Il signore mi ha creato inizio delle sue vie per le sue opere; prima di fare ogni altra cosa, prima dei secoli mi ha stabilito. Al principio, prima che facesse la terra, prima che scaturissero le fonti di acqua, prima che fossero stabiliti i monti, prima di tutti i colli mi genera* (*Prov.* 8, 22-25). Ed è chiamato anche primogenito, come dice l'apostolo Paolo: *Il quale è il primogenito di tutta la creazione* (*Col.* 1, 15). E tuttavia il primogenito non è per natura un altro rispetto alla sapienza, ma uno e medesimo: infatti ancora Paolo dice: *Cristo potenza e sapienza di Dio* (I *Cor.* 1, 24).

2. – Tuttavia nessuno pensi che noi affermiamo qualcosa di insussistente, quando lo chiamiamo sapienza di Dio: cioè, per fare un esempio, che noi non lo intendiamo come un essere sapiente, ma come una proprietà che renda sapienti, presentandosi ed entrando nelle menti di coloro che diventano capaci di accogliere le sue facoltà e la sua intel-

---

indicativi di facoltà operative del Padre. La preoccupazione di Origene si spiega anche in considerazione del fatto che nel VT la sapienza di Jahvè è appunto una facoltà operativa di Dio.

semel recte receptum est, unigenitum filium dei sapientiam eius esse substantialiter subsistentem, nescio si iam ultra evagari sensus noster debeat ad suspicandum, ne forte ipsa ὑπόστασις (id est substantia)[8] eius corporeum aliquid habeat, cum omne, quod corporeum est, vel habitu vel colore vel magnitudine designetur. Et quis umquam sani sensus habitum vel colorem aut mensurae magnitudinem in sapientia requisivit per hoc, quod sapientia est? Quomodo autem extra huius sapientiae generationem fuisse aliquando deum patrem, vel ad punctum momenti alicuius, potest quis sentire vel credere, qui tamen pium aliquid de deo intellegere noverit vel sentire? Aut enim non potuisse deum dicet generare sapientiam, antequam generaret, ut eam quae ante non erat postea genuerit ut esset, aut potuisse quidem et, quod dici quoque de deo nefas est, noluisse generare; quod utrumque et absurdum esse et impium omnibus patet, id est, ut aut ex eo quod non potuit deus proficeret ut posset, aut cum posset dissimularet ac differret generare sapientiam[9]. Propter quod nos semper deum patrem novimus unigeniti filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso trahentis, sine ullo tamen initio, non solum eo, quod aliquibus temporum spatiis distingui potest, sed ne illo quidem, quod sola apud semet ipsam mens intueri solet et nudo, ut ita dixerim, intellectu atque animo conspicari. Extra omne ergo quod vel dici vel intellegi potest initium generatam esse credendum est sapientiam. In hac ipsa ergo sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter existunt vel eorum quae accidunt consequenter, virtute prae-

---

[8] Rufino rende il greco *hypostasis*, che indica la sussistenza personale del Figlio accanto a quella del Padre, con *substantia* e *subsistentia*, ambedue calchi semantici del termine greco. La corrispondenza usuale era *hypostasis* = *substantia*; ma al tempo della controversia ariana questa corrispondenza aveva provocato molti equivoci, perché i latini adoperavano *substantia* con significato diverso rispetto a quello che i greci attribuivano ad *hypostasis*. Perciò Rufino adopera, accanto a *substantia*, anche il meno noto *subsistentia*: cfr. *infra*, *Princ.* I 2, 8.

[9] Questo argomento, variamente ripreso e sviluppato in altri passi del *De principiis* (cfr. *infra*), sarebbe diventato tradizionale nella

ligenza. Una volta poi che si sia rettamente supposto che l'unigenito Figlio di Dio è la sua sapienza sostanzialmente sussistente, non so se il nostro pensiero debba spingersi oltre fino a supporre che la sua ipostasi (cioè sostanza) abbia alcunché di corporeo, là dove tutto ciò che è corporeo è caratterizzato da forma colore grandezza. E chi mai sano di mente cerca figura colore o grandezza di dimensioni nella sapienza per il fatto che è sapienza? E come uno, che abbia coscienza di pensare rettamente di Dio, può supporre che un tempo, anche un solo istante, Dio sia stato privo della sapienza da lui generata? Infatti dovrebbe dire o che Dio non l'ha potuta generare prima del momento in cui l'ha generata, sí che egli avrebbe generato e tratto all'essere in un secondo tempo quella che prima non esisteva; ovvero che Dio la poteva generare, ma — e neppure questo è lecito dire di lui — non ha voluto. Ma a tutti è chiaro che ambedue le ipotesi sono insensate ed empie: cioè, o che Dio da una condizione di impotenza abbia progredito fino a potere; o che, pur potendo, abbia trascurato e differito di generare la sapienza. Perciò noi riconosciamo che Dio è sempre Padre del Figlio suo unigenito, che da lui è nato ed ha tratto il suo essere, tuttavia senza alcun momento d'inizio, non solo quello che si può determinare cronologicamente, ma neppure quello che la mente può immaginare da sé e che, per cosí dire, si può osservare solo con l'intelletto e l'animo: bisogna credere che la sapienza è stata generata senza alcun punto d'inizio che si possa esprimere e immaginare. In questa sapienza sussistente era contenuta virtualità e forma di ogni futura creatura, sia di quelle che esistono primariamente sia di quelle che ne derivano in via accidentale ed accessoria,

---

teologia alessandrina e poi in tutti i polemisti impegnati nel sec. IV contro l'arianesimo, che negava appunto la coeternità del Figlio rispetto al Padre. L'osservare che Dio mai può essere stato privo di sapienza, logos, ecc., per le evidenti difficoltà che ne derivano, può a prima vista sembrare un sofisma: in realtà esso rileva la dimensione piú profonda della cristologia antica, che si serve di questi appellativi per presentare il Figlio come Dio-nel-mondo, in correlazione col Padre inteso come Dio-in-sé.

scientiae praeformata atque disposita[10]: pro his ipsis, quae in ipsa sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant, creaturis se ipsam per Salomonem dicit creatam esse sapientia initium viarum dei, continens scilicet in semet ipsa universae creaturae vel initia vel rationes vel species.

3. – Quali autem modo intelleximus sapientiam initium viarum dei esse, et quomodo creata esse dicitur, species scilicet in se et rationes totius praeformans et continens creaturae: hoc modo etiam verbum dei eam esse intellegendum est per hoc, quod ipsa ceteris omnibus, id est universae creaturae, mysteriorum et arcanorum rationem, quae utique intra dei sapientiam continentur, aperiat[11]; et per hoc verbum dicitur, quia sit tamquam arcanorum mentis interpres. Unde et recte mihi dictus videtur sermo ille, qui in Actibus Pauli[12] scriptus est, quia « hic est verbum animal vivens ». Iohannes vero excelsius et praeclarius in initio evangelii sui dicit, propria definitione deum esse definiens verbum, dicens: « Et deus erat verbum, et hoc erat in initio apud deum » (*Io.* 1, 1). Qui autem initium dat verbo dei vel sapientiae dei, intuere ne magis in ipsum ingenitum patrem impietatem suam iactet, cum eum neget semper patrem fuisse et genuisse verbum et habuisse sapientiam in omnibus anterioribus vel temporibus vel saeculis, vel si quid illud est quod nominari potest.

[*De principiis* IV 4, 1] 1. – Hoc autem ipsum quod dicimus, quia numquam fuit quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina temporalis vocabuli significantiam gerunt, id est « quando » vel « numquam », supra omne autem tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem intellegenda sunt ea, quae de patre et filio et spiritu sancto dicuntur. Haec enim sola trinitas est, quae omnem sensum intellegentiae non solum

---

[10] Origene, che a II 3, 6 (cfr. c. 6) rifiuta l'esistenza del mondo delle idee come mondo a sé stante, colloca le idee platoniche nel Figlio in quanto Sapienza divina e Logos divino, secondo una concezione molto diffusa nella filosofia del tempo, che collocava questo mondo ideale nella divinità inferiore al sommo Dio (Albino) o nel *logos* inteso come *dynamis* divina (Filone).

[11] Ambedue gli appellativi di Sapienza e Logos rilevano l'attività

tutte preformate e disposte in virtú di prescienza: proprio in relazione a queste creature, che erano state definite e prefigurate nella sapienza, essa per mezzo di Salomone dice di essere stata creata quale inizio delle vie di Dio, cioè in quanto conteneva in sé stessa princípi, ragioni e specie di tutto il mondo della creazione.

3. – Nel modo in cui abbiamo inteso che la sapienza è inizio delle vie del signore e che essa è detta creata in quanto preordina e contiene in sé ragioni e specie di ogni creatura, nello stesso modo dobbiamo pensare che la sapienza è parola di Dio in quanto rivela a tutti gli altri esseri, cioè a tutte le creature, l'intelligenza dei misteri e degli arcani, che proprio nella sapienza di Dio son contenuti: infatti la parola è cosí detta, in quanto manifesta, per cosí dire, i segreti della mente. Per cui mi sembra esatta l'espressione che è scritta negli Atti di Paolo: *Questi è la parola essere vivente*. E Giovanni si esprime in forma piú alta e magnifica all'inizio del suo vangelo, definendo con proprietà e precisione la parola Dio: *E la parola era Dio ed essa era all'inizio presso Dio* (*Io.*, 1, 1 sg.). E allora guarda se colui che attribuisce un inizio alla parola ed alla sapienza di Dio, non riversa ancor piú la sua empietà proprio sul Padre ingenerato, poiché nega che egli sempre sia stato padre ed abbia generato la parola ed abbia avuto la sapienza in tutti i precedenti tempi e secoli e in qualsiasi immaginabile realtà.

[*Principi* IV 4, 1] 1. – D'altra parte l'affermazione che non c'è stato tempo in cui il Figlio non esisteva, deve essere accolta con indulgenza. Infatti anche questi nomi, come *quando* e *mai*, hanno significato di carattere temporale: invece ciò che si predica del Padre del Figlio e dello Spirito santo deve essere inteso al di là di ogni tempo e

---

cosmologica del Figlio di Dio, in quanto creatore del mondo. Per distinguerli in qualche modo, qui e altrove Origene puntualizza propriamente nella Sapienza l'attività creatrice e riferisce invece al Logos la rivelazione del piano divino messo in opera dalla Sapienza.

[12] Questo scritto apocrifo perduto, da non confondere con gli *Atti di Paolo e Tecla*, è ricordato altre volte da Origene (*Co. Io.* XX 12). La citazione qui addotta riecheggia *Hebr.* 4, 12.

temporalis, verum etiam aeternalis excedit. Cetera vero, quae sunt extra trinitatem, in saeculis et in temporibus metienda sunt[13] Hunc igitur filium dei secundum hoc, quod verbum est deus, qui erat in principio apud deum (*Io.* 1, 1), nemo consequenter putabit in loco aliquo contineri, neque secundum quod sapientia est neque secundum quod veritas est neque secundum quod vita est vel iustitia vel sanctificatio vel redemptio; haec enim omnia non indigent loco, ut agere quid vel operari possint, sed pro his, qui virtutis eius inoperationisque participant, haec singula intellegenda sunt.

[*Commentarium in Ioannem* I 19-20] 19. – [109] Τοσούτων σημαινομένων ἐπὶ τοῦ παρόντος ἡμῖν ὑποπεσόντων περὶ « ἀρχῆς », ζητοῦμεν ἐπὶ τίνος δεῖ λαμβάνειν τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » (*Io.* 1, 1). καὶ σαφὲς ὅτι οὐκ ἐπὶ τοῦ ὡς μεταβάσεως ἢ ὡς ὁδοῦ καὶ μήκους· οὐκ ἄδηλον δὲ ὅτι οὐδὲ ἐπὶ τοῦ ὡς γενέσεως. [110] πλὴν δυνατὸν ὡς τὸ ὑφ' οὗ, ὅπερ ἐστὶ ποιοῦν[14], εἴγε « ἐνετείλατο ὁ θεὸς καὶ ἐκτίσθησαν » (*Ps.* 148, 5), δημιουργός γάρ πως ὁ χριστός ἐστιν, ᾧ λέγει ὁ πατήρ· « Γενηθήτω φῶς » καὶ « Γενηθήτω στερέωμα » (Gen. 1, 3; 1, 6). [111] δημιουργὸς δὲ ὁ χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστί, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή. ἡ γὰρ σοφία παρὰ τῷ Σαλομῶντί φησιν· « Ὁ θεὸς ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ » (*Prov.* 8, 22), ἵνα ἐν ἀρχῇ ᾖ ὁ λόγος, ἐν τῇ σοφίᾳ· κατὰ μὲν τὴν σύστασιν τῆς περὶ τῶν ὅλων θεωρίας καὶ νοημάτων τῆς σοφίας νοουμένης, κατὰ δὲ τὴν πρὸς τὰ λογικὰ κοινωνίαν τῶν τεθεωρημένων τοῦ λόγου λαμβανομένου[15]. [112] καὶ οὐ θαυμαστὸν εἰ, ὡς

---

[13] Il concetto che ogni determinazione temporale è incompatibile con la natura della divinità, di cui si può affermare soltanto che è eternamente, è di origine platonica (*Tim.* 37 E). Esso sarebbe stato largamente ripreso nel sec. IV in funzione antiariana.

[14] Propriamente l'espressione τὸ ὑφ' οὗ indica, secondo la tradizione aristotelica, la causa efficiente, mentre usualmente, sulla base di *Io.* 1, 3 « per mezzo (διά) di lui tutto è stato fatto », Cristo veniva ritenuto causa strumentale della creazione operata dal Padre (causa efficiente). Ma la contraddizione è piú apparente che reale perché, come risulta anche dal proseguimento di questo passo origeniano, la strumentalità di Cristo nella creazione si poteva confi-

di ogni eternità. Infatti c'è solo la trinità che ecceda ogni comprensione di carattere non solo temporale ma anche eterno. Invece tutto ciò che esiste all'infuori della trinità deve essere commisurato al tempo e alla durata. Di conseguenza, il Figlio di Dio, che in quanto parola è Dio che in principio era presso Dio (*Io.* 1, 1), nessuno penserà che sia circoscritto in qualche luogo, e neppure in quanto sapienza verità vita giustizia santificazione redenzione: infatti in quanto tale egli non ha bisogno di spazio per agire e operare; ma queste determinazioni debbono essere intese in relazione a coloro che partecipano della sua facoltà e della sua operazione.

[*Commento a Giovanni* I 19-20] 19. – [109] Avendo per ora a disposizione questi numerosi significati del termine « principio », cerchiamo in quale di essi vadano intese le parole: *Nel principio era il Logos* (*Io.* 1, 1). Va escluso, è chiaro, quello di passaggio da un luogo a un altro, come pure quello di cammino e di distanza. Non meno chiaramente da escludersi, quello di origine. [110] È possibile, tuttavia, accoglierlo nel senso di « ciò da cui », cioè di agente, se è vero che *Dio comandò e furono creati* (*Ps.* 148, 5). [111] Cristo infatti è in un certo senso creatore, perché è per mezzo di lui che il Padre dice: *Sia fatta luce* e *Sia fatto un firmamento* (*Gen.* 1, 3; 1, 6). Cristo però è creatore, inteso come principio, in quanto è Sapienza; e si chiama principio proprio per il fatto che è Sapienza. Dice infatti la Sapienza nei *Proverbi* di Salomone: *Dio mi creò principio delle sue vie, in vista delle sue opere* (*Prov.* 8, 22). Cosicché « il Logos era nel principio », cioè nella Sapienza, intendendo per Sapienza il sussistere della contemplazione relativa a tutte le cose e dei concetti; per Logos, invece, la comunicazione agli esseri dotati di logos di ciò che è contemplato.

---

gurare come vera e propria opera diretta di creazione, in quanto era il Figlio che, per volere del Padre, aveva effettuato l'atto creativo sulla base delle idee relative al mondo in lui contenute.

[15] È all'incirca la stessa distinzione che abbiamo rilevato *supra* a n. 11, qui puntualizzata nel senso che della Sapienza divina si rileva il fatto che essa contiene in sé le idee, cioè gli archetipi in

προειρήκαμεν, πολλὰ ὧν ἀγαθὰ ὁ σωτὴρ ἐνεπινοούμενα ἔχει ἐν αὐτῷ πρῶτα καὶ δεύτερα καὶ τρίτα. ὁ γοῦν Ἰωάννης ἐπήνεγκε φάσκων περὶ τοῦ λόγου· « Ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν » (*Io.* 1, 4). γέγονεν οὖν ἡ ζωὴ ἐν τῷ λόγῳ· καὶ οὔτε ὁ λόγος ἕτερός ἐστι τοῦ χριστοῦ, ὁ θεὸς λόγος, ὁ πρὸς τὸν πατέρα, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, οὔτε ἡ ζωὴ ἑτέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὅς φησιν· « Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή » (*Io.* 14, 6). ὥσπερ οὖν ἡ ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, οὕτως ὁ λόγος ἦν ἐν ἀρχῇ. [113] ἐπίστησον δέ, εἰ οἷόν τέ ἐστι καὶ κατὰ τὸ σημαινόμενον τοῦτο ἐκδέχεσθαι ἡμᾶς τὸ « Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος » (*Io.* 1, 1) ἵνα κατὰ τὴν σοφίαν καὶ τοὺς τύπους τοῦ συστήματος τῶν ἐν αὐτῷ νοημάτων τὰ πάντα γίνηται. [114] οἶμαι γάρ, ὥσπερ κατὰ τοὺς ἀρχιτεκτονικοὺς τύπους οἰκοδομεῖται ἢ τεκταίνεται οἰκία καὶ ναῦς, ἀρχὴν τῆς οἰκίας καὶ τῆς νεὼς ἐχόντων τοὺς ἐν τῷ τεχνίτῃ τύπους καὶ λόγους, οὕτω τὰ σύμπαντα γεγονέναι κατὰ τοὺς ἐν τῇ σοφίᾳ προτρανωθέντας ὑπὸ θεοῦ τῶν ἐσομένων λόγους· « Πάντα γὰρ ἐν σοφίᾳ ἐποίησε » (*Ps.* 103, 24). [115] καὶ λεκτέον ὅτι κτίσας, ἵν' οὕτως εἴπω, ἔμψυχον σοφίαν ὁ θεός, αὐτῇ ἐπέτρεψεν ἀπὸ τῶν ἐν αὐτῇ τύπων τοῖς οὖσι καὶ τῇ ὕλῃ ⟨παρασχεῖν καὶ⟩ τὴν πλάσιν καὶ τὰ εἴδη, ἐγὼ δὲ ἐφίστημι εἰ καὶ τὰς οὐσίας[16].

[116] Οὐ χαλεπὸν μὲν οὖν παχύτερον εἰπεῖν ἀρχὴν τῶν ὄντων εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, λέγοντα· « Ἐγώ εἰμι ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος, τὸ Α καὶ τὸ Ω, ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος » (*Apoc.* 22, 13). ἀναγκαῖον δὲ εἰδέναι ὅτι οὐ κατὰ πᾶν ὃ ὀνομάζεται ἀρχή ἐστιν αὐτός. [117] πῶς γὰρ καθ' ὃ ζωή ἐστι δύναται εἶναι ἀρχή, ἥτις ζωὴ γέγονεν ἐν τῷ λόγῳ, δηλονότι ἀρχῇ τυγχάνοντι αὐτῆς; ἔτι δὲ σαφέστερον ὅτι καθ' ὃ « πρωτότοκός » ἐστιν « ἐκ τῶν νεκρῶν » (*Col.* 1, 18), οὐ δύναται εἶναι ἀρχή. [118] καὶ

---

base ai quali viene da lei stessa realizzata la creazione del mondo. Il concetto viene ulteriormente sviluppato qui sotto, nel par. 113.

[16] Cioè, come abbiamo sopra chiarito (n. 14), la Sapienza compie l'atto creativo in ogni sua parte, fornendo gli archetipi ideali di essa e la materia necessaria alla loro realizzazione.

[112] Nessuna meraviglia, quindi, se nel Salvatore, che come si è visto in precedenza è molti beni, ve ne sono di quelli che, secondo l'aspetto, vengono in primo, in secondo e in terzo luogo. Giovanni, pertanto, parlando del Logos, ha aggiunto: *Ciò che è stato fatto in lui era vita* (*Io.* 1, 4). La vita, quindi, è stata fatta nel Logos. Ora, il Logos non è diverso e distinto da Cristo, il Logos che è Dio, che è presso il Padre e per mezzo del quale tutto fu fatto; e la vita non è diversa e distinta dal Figlio di Dio, perché questi dice: *Io sono la via, la verità e la vita* (*Io.* 14, 6). E pertanto, come la vita è stata fatta nel Logos, cosí il Logos era nel principio.

[113] Vedi un po' tuttavia se possiamo intendere la espressione: *Nel principio era il Logos* (*Io.* 1, 1) anche in questo senso, che tutte le cose sono fatte secondo la Sapienza, cioè secondo i tipi [derivanti] dal complesso [sussistente] dei concetti che sono in lui [nel Logos]. [114] Allo stesso modo infatti che una casa, una nave sono fabbricate secondo i tipi architettonici, sicché si può dire che principio della casa e della nave sono i tipi e le ragioni che sono nell'artefice, cosí, io penso, tutte le cose sono state fatte secondo le ragioni delle cose future che Dio aveva già da prima manifestato nella Sapienza. *Egli infatti ha fatto tutto nella Sapienza* (*Ps.* 103, 24). [115] E si deve affermare che Dio avendo creato, per cosí dire, una Sapienza vivente, le affidò il còmpito di trasmettere, dagli archetipi che essa conteneva, agli esseri e alla materia, sia la struttura sia le forme e, come io ritengo, anche le sostanze.

[116] Non è difficile, quindi, dire, senza andare troppo per il sottile, che principio degli esseri è il Figlio di Dio, il quale dice: *Io sono il principio e la fine, l'Alfa e l'Omega, il primo e l'ultimo* (*Apoc.* 22, 13). Occorre peraltro sapere che egli non è principio secondo tutte le denominazioni che gli si dànno. [117] Com'è possibile infatti che egli sia principio in quanto è vita, dal momento che la vita è stata fatta nel Logos, che è evidentemente quindi principio di essa vita? Ancora piú evidente, che non può esser principio in quanto è primogenito dei morti (*Col.* 1, 18).

ἐὰν ἐπιμελῶς ἐξετάζωμεν αὐτοῦ πάσας τὰς ἐπινοίας μόνον κατὰ τὸ εἶναι σοφία ἀρχή ἐστιν, οὐδὲ κατὰ τὸ εἶναι λόγος ἀρχὴ τυγχάνων, εἴγε « ὁ λόγος ἐν ἀρχῇ » ἦν· ὡς εἰπεῖν ἄν τινα τεθαρρηκότως ⟨ὡς⟩ πρεσβύτερον πάντων τῶν ἐπινοουμένων ταῖς ὀνομασίαις τοῦ πρωτοτόκου πάσης κτίσεώς ἐστιν ἡ σοφία [17]

20. – [119] Ὁ θεὸς μὲν οὖν πάντῃ ἕν ἐστι καὶ ἁπλοῦν· ὁ δὲ σωτὴρ ἡμῶν διὰ τὰ πολλά, ἐπεὶ προέθετο αὐτὸν ὁ θεὸς ἱλαστήριον (*Rom.* 3, 25) καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται [18] ἢ καὶ τάχα πάντα ταῦτα, καθὰ χρῄζει αὐτοῦ ἡ ἐλευθεροῦσθαι δυναμένη πᾶσα κτίσις. [120] καὶ διὰ τοῦτο γίνεται φῶς [19] τῶν ἀνθρώπων (*Io.* 1, 5), ὅτε ἄνθρωποι ὑπὸ τῆς κακίας σκοτισθέντες δέονται φωτὸς τοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνοντος καὶ ὑπὸ σκοτίας μὴ καταλαμβανομένου, οὐκ ἄν, εἰ μὴ γεγόνεισαν ἐν τῷ σκότῳ οἱ ἄνθρωποι, γενόμενος ἀνθρώπων φῶς. [121] τὸ δ' ὅμοιον ἔστι νοῆσαι καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ⟨ἐκ⟩ τῶν νεκρῶν. εἰ γὰρ καθ' ὑπόθεσιν ἡ γυνὴ μὴ ἠπάτητο καὶ ὁ Ἀδὰμ μὴ παραπεπτώκει, κτισθεὶς δὲ ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ κεκρατήκει τῆς ἀφθαρσίας, οὔτ' ἂν εἰς χοῦν θανάτου (*Ps.* 21, 16) καταβεβήκει οὔτ' ἂν ἀπέθανεν οὐκ οὔσης ἁμαρτίας, ᾗ διὰ τὴν φιλανθρωπίαν αὐτὸν ἐχρῆν ἀποθανεῖν· ταῦτα δὲ μὴ ποιήσας οὐκ ⟨ἂν⟩ ἐγένετο « πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν ».

[122] Ἐξεταστέον δέ, μήποτε καὶ ποιμὴν οὐκ ἂν ἐγένετο τοῦ ἀνθρώπου μὴ παρασυμβληθέντος τοῖς κτήνεσι τοῖς ἀνοήτοις μηδ' ὁμοιωθέντος αὐτοῖς (*Ps.* 48, 13). εἰ γὰρ ἀνθρώπους καὶ κτήνη σώζει ὁ θεός, σώζει ἃ σώζει

---

[17] In questo luogo, come anche a *Co. Io.* I 39, Origene considera la Sapienza divina non soltanto come uno dei tanti appellativi del Figlio, ma come un determinazione anteriore (in senso logico, non cronologico) e superiore alle altre *epinoiai* (nomi, appellativi) del Figlio: in sostanza egli tende ad identificare la Sapienza col Figlio, mentre le altre *epinoiai*, anche quella cosí fondamentale e vicina alla Sapienza, di Logos, sono modi di manifestarsi di Cristo, Sapienza divina. Su tutto ciò cfr. l'art. cit. a n. 3, p. 287 sgg.

[18] Concetto parallelo in Plotino: il Nous è molteplice, è tutte le cose: *Enn.* I 8, 2; III 3, 3; III 8, 8; V 1, 4; V 3, 10. Il rapporto uno/molti, già posto da Platone nel Parmenide, viene risolto sia da

[118] E se noi esaminiamo attentamente tutti i suoi aspetti, [troviamo che] egli è principio soltanto in quanto è Sapienza, non essendo principio neppure in quanto è Logos, dal momento che il Logos era [già] nel principio. Cosicché qualcuno potrebbe arrischiarsi a dire che di tutti gli aspetti, per cui si applicano vari nomi a colui che è il primogenito di ogni creatura, il primo in ordine di tempo è quello di Sapienza.

20. – [119] Dio, quindi, è assolutamente uno e semplice; il Salvatore nostro invece, siccome Dio l'ha posto come propiziazione e primizia di ogni creatura (*Rom.* 3, 25), a causa di questi molti [beni], diventa molte cose e forse tutte le cose, per cui ha bisogno di lui ogni creatura che può esser liberata. [120] Per questo, egli diventa luce degli uomini, allorché questi, accecati dal male morale, hanno bisogno di quella luce che brilla nelle tenebre e non è afferrata dalle tenebre (*Io.* 1, 5), mentre non sarebbe forse divenuto luce degli uomini, se questi non si fossero venuti a trovare nelle tenebre. [121] Qualcosa di analogo si può pensare del suo essere primogenito dei morti: se infatti, per ipotesi, la donna non fosse stata ingannata e Adamo non fosse caduto, ma, al contrario, l'uomo creato per l'incorruttibilità l'avesse conservata, egli non sarebbe disceso fino al luogo di morte (*Ps.* 21,16), né sarebbe morto, se non ci fosse stato il peccato, a causa del quale egli dovette morire per amore del genere umano: se non l'avesse fatto, non sarebbe divenuto primogenito dei morti.

[122] C'è da chiedersi anche se egli sarebbe stato pastore qualora l'uomo non fosse diventato come gli animali senza ragione e assimilato a essi (*Ps.* 48, 13). Infatti se Dio salva uomini e animali, salva gli animali che salva, conce-

---

Origene sia da Plotino concentrando la pluralità nel Logos/Nous divino, al di sotto del Dio sommo, che è assoluta unicità (uno, enade, monade).

[19] Questa *epinoia* e le successive sono relative all'opera di Cristo in ordine al recupero e alla redenzione dell'umanità peccatrice, mentre quelle di Sapienza e Logos erano piuttosto dirette a delineare la funzione del Figlio nella opera di mediazione fra il Padre e il mondo nell'atto della creazione.

κτήνη ποιμένα αὐτοῖς χαρισάμενος τοῖς μὴ χωροῦσι τὸν βασιλέα.

[123] Βασανιστέον οὖν συναγαγόντα τὰς ὀνομασίας τοῦ υἱοῦ, ποῖαι αὐτῶν ἐπιγεγόνασιν οὐκ ἂν ἐν μακαριότητι ἀρξαμένων καὶ μεινάντων τῶν ἁγίων γενόμεναι τὰ τοσάδε. τάχα γὰρ σοφία ἔμενε μόνον ἢ καὶ λόγος ἢ καὶ ζωή, πάντως δὲ καὶ ἀλήθεια· οὐ μὴν δὲ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα δι' ἡμᾶς προσείληφε. [124] καὶ μακάριοί γε ὅσοι δεόμενοι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοιοῦτοι γεγόνασιν, ὡς μηκέτι αὐτοῦ χρῄζειν ἰατροῦ τοὺς κακῶς ἔχοντας θεραπεύοντος μηδὲ ποιμένος μηδὲ ἀπολυτρώσεως, ἀλλὰ σοφίας καὶ λόγου καὶ δικαιοσύνης, ἢ εἴ τι ἄλλο τοῖς διὰ τελειότητα χωρεῖν αὐτοῦ τὰ κάλλιστα δυναμένοις. τοσαῦτα περὶ τοῦ « Ἐν ἀρχῇ ».

[*Commentarium in Ioannem* XIX 22] 22. – [146] Πλήν ἐστίν τις καὶ ἕτερος παρὰ τὸν δεικνύμενον καὶ αἰσθητὸν κόσμον τὸν συνεστῶτα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς ἢ οὐρανῶν καὶ γῆς κόσμος, ἐν ᾧ ἐστιν τὰ μὴ βλεπόμενα· καὶ ὅλον τοῦτο κόσμος ἀόρατος, κόσμος οὐ βλεπόμενος, καὶ νοητὸς κόσμος, οὗ τῇ θέᾳ καὶ τῷ κάλλει ἐνόψονται οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, προευτρεπιζόμενοι διὰ τοῦ ἑνορᾶν αὐτῷ ἐπὶ τὸ μετελθεῖν, ὥστ' ἂν καὶ αὐτὸν ὁρᾶν, ὡς ὁρᾶσθαι πέφυκεν ὁ θεός, τὸν θεόν[20].

[147] Ζητήσεις δὲ εἰ κατά τι τῶν σημαινομένων δύναται ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως εἶναι κόσμος, καὶ μάλιστα καθ' ὃ « σοφία » ἐστὶν ἡ πολυποίκιλος· τῷ γὰρ εἶναι παντὸς οὑτινοσοῦν τοὺς λόγους, καθ' οὓς γεγένηται πάντα τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν σοφίᾳ πεποιημένα (ὡς φησιν ὁ προφήτης· « Πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας » [*Ps.* 103, 24]), ἐν αὐτῷ, εἴη ἂν καὶ αὐτὸς « κόσμος », τοσούτῳ ποικιλώτερος τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ διαφέρων, ὅσῳ διαφέρει γυμνὸς πάσης ὕλης τοῦ ὅλου κόσμου λόγος τοῦ ἐνύλου κόσμου, οὐκ ἀπὸ τῆς ὕλης ἀλλὰ ἀπὸ τῆς μετοχῆς τοῦ

[20] La contrapposizione fra il mondo terreno e il mondo celeste, escatologico, è profilata da Origene secondo la contrapposizione platonica fra mondo sensibile e mondo intellegibile.

dendo a essi un pastore, dal momento che non sono in grado di accoglierlo come re.

[123] Una volta raccolte le denominazioni del Figlio, ci si deve chiedere quali di esse siano sopravvenute, perché certo non sarebbero state tante né tali, se i santi avessero perseverato nello stato di beatitudine in cui avevano incominciato. Forse sarebbe rimasto unicamente Sapienza, forse anche Logos o forse anche Vita e, in ogni caso, Verità, ma non certamente le altre che egli assunse per causa nostra. [124] E davvero beati quelli che si son resi tali da aver bisogno del Figlio di Dio non piú come medico che cura i malati né come pastore né come redenzione, ma come Sapienza e Logos e Giustizia e secondo tutti quegli aspetti che possono essere accolti da parte di coloro i quali, in ragione della [loro] perfezione, sono in grado di accogliere gli aspetti piú belli di lui!

Queste, [le nostre considerazioni] riguardo all'espressione « nel principio ».

[*Commento a Giovanni* XIX 22] 22. – [146] Tuttavia, oltre a questo mondo visibile e sensibile, che consta di cielo e terra, o meglio di cieli e terra, c'è un altro mondo, in cui ci sono le cose invisibili. Tutto ciò costituisce un mondo invisibile, che cioè non è percepibile con gli occhi ma è intelligibile: della contemplazione e della bellezza di questo mondo godranno i puri di cuore, che da questa visione saranno preparati per giungere a vedere Dio stesso, nella misura in cui Dio, per la sua natura, è visibile.

[147] Alla luce dei diversi significati esaminati, cercherai se il primogenito di ogni creatura possa essere « mondo » in uno di questi significati, soprattutto in quanto è Sapienza multiforme. E invero, poiché in lui ci sono le ragioni di qualsiasi essere, le ragioni secondo cui tutte le cose sono state fatte da Dio con sapienza (secondo le parole del profeta: *Hai fatto tutte le cose con sapienza*) (*Ps.* 103,24), potrebbe essere anch'egli un mondo, tanto piú vario di quello sensibile e superiore a esso quanto la ragione dell'universo mondo, assolutamente immateriale com'è, supera il mondo materiale, dal momento che ciò che ordina a

λόγου καὶ τῆς σοφίας τῶν κοσμούντων τὴν ὕλην κεκοσμημένων[21]. [148] καὶ ὅρα εἰ δύναται ὁ λέγων· « Οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου » (*Io.* 8, 23) ἡ ψυχὴ εἶναι τοῦ Ἰησοῦ ἐμπολιτευομένη τῷ ὅλῳ κόσμῳ ἐκείνῳ καὶ πάντα αὐτὸν ἐμπεριερχομένη καὶ χειραγωγοῦσα ἐπ' αὐτὸν τοὺς μαθητευομένους. [149] οὐδὲν ἔχει ἐκεῖνος ὁ κόσμος κάτω, ὡς οὐδὲ οὗτος, ὡς πρὸς τὸ ἀκριβὲς ἐξετάζοντι, ἄνω. πῶς γὰρ δύναται ἔχειν τι ὁ κόσμος οὗτος ἄνω, οὗ ἡ κτίσις καταβολή ἐστιν; οὐ γὰρ ὡς ἔτυχεν ἀκουστέον τοῦ « Πρὸ καταβολῆς κόσμου »[22] (*Io.* 17, 24), ἐπίτηδες διὰ τοιαύτην ἐπίνοιαν πλασάντων ὄνομα τῶν ἁγίων τὸ τῆς καταβολῆς· καίτοι γε ἐδύναντο λέγειν « πρὸ κτίσεως κόσμου » καὶ μὴ χρήσασθαι τῷ τῆς « καταβολῆς » ὀνόματι. [150] ὅλος οὖν ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐν καταβολῇ ἐστιν· ἔξω δὲ καταβολῆς κόσμου παντὸς γίνονται οἱ τοῦ Ἰησοῦ γνήσιοι μαθηταί, οὓς ἐξελέξατο ἐκ τοῦ κόσμου, ἵνα μηκέτι ὦσιν ἐκ τοῦ κόσμου αἴροντες τὸν σταυρὸν ἑαυτῶν καὶ ἀκολουθοῦντες αὐτῷ.

3. – CRISTO IMMAGINE E RIVELAZIONE DI DIO.

[*De Principiis* I 2, 4-8] 4. – Hic ergo filius etiam omnium quae sunt veritas est et vita (*Io.* 14, 6); et recte. Nam quomodo viverent quae facta sunt, nisi ex vita? vel quomodo veritate constarent ea quae sunt, nisi ex veritate descenderent? vel quomodo rationabiles esse possent substantiae, nisi verbum vel ratio praecederet? vel quomodo sapientes, nisi esset sapientia? Verum quoniam futurum erat ut etiam deciderent aliqui a vita et mortem sibi ipsi

---

[21] Cioè il Figlio di Dio, in quanto Sapienza multiforme, luogo degli archetipi ideali e realizzatrice di tali archetipi, può essere definito di per sé un mondo. Il concetto va debitamente rilevato come indicativo dello sforzo compiuto da Origene per depurare l'idea di figliolanza divina da ogni traccia di antropomorfismo, chiaramente avvertibile negli scrittori precedenti.

[22] Per la creazione del mondo materiale come conseguenza del peccato e perciò della caduta delle creazioni razionali dalla iniziale posizione di eccellenza, si vedano i passi del *De principiis* riuniti nei cc. 5 e 6. Qui e a *Princ.* III 5, 4 Origene sostiene scritturistica-

mondo la materia prende il suo ordine non già dalla materia ma dalla partecipazione al Logos e alla Sapienza.

[148] Ora, vedi un po' se quelle parole: *Io non sono di questo mondo* (*Io.* 8,23) non si possano per caso attribuire all'anima di Gesú, che invece ha la sua cittadinanza nella totalità di quel mondo, muovendosi in esso liberamente e conducendo ad esso coloro che divengono discepoli. [149] Quel mondo non ha parti che siano « quaggiú », cosí come questo nostro mondo, a ben guardare, non ha parti che siano « lassú ». Come può infatti questo nostro mondo aver parti « lassú », dal momento che la sua creazione consiste in una caduta? Quando infatti noi leggiamo: *Prima della costituzione del mondo* (*Io.* 17,24), non dobbiamo accontentarci del senso immediato, ma porre mente alla sfumatura di significato che gli scrittori sacri han voluto indicare inventando questo termine. Avrebbero ben potuto dire: « Prima della creazione del mondo », senza ricorrere al termine « caduta ». [150] E pertanto questo [nostro] mondo, nella sua totalità e con tutte le cose che contiene, è in una [condizione di] caduta. Fuori di questa condizione vengono a trovarsi invece i discepoli veri di Gesú, che egli ha scelto dal mondo, perché non siano piú del mondo, prendano la loro croce e lo seguano.

[*Principi* I 2,4-8] 4. – Il Figlio è anche verità e vita (*Io.* 14,6) di tutto ciò che esiste: ed a ragione. Infatti come potrebbero vivere le creature se non grazie alla vita? o come potrebbero aver fondamento nella verità se non derivassero dalla verità? o come potrebbero essere sostanze razionali se non esistesse precedentemente la ragione? o come potrebbero le creature esser sapienti se non vi fosse la sapienza? Per altro, poiché sarebbe accaduto che alcuni si sarebbero allontanati dalla vita e si sarebbero procurati

---

mente questa concezione sulla base di *Io.* 17,24 e altri passi neotestamentari in cui per indicare la creazione del mondo è usato il termine καταβολή (*Mt.* 24,21; *Eph.* 1,4). Di per sé il termine in questi luoghi indica soltanto « creazione »: ma Origene vi vede l'idea di καταβάλλειν = gettare dall'alto in basso, e perciò il riferimento ad una creazione concepita come un precipitare dall'alto delle creature razionali.

consciscerent ex eo ipso, quod a vita deciderent (non enim aliud est mors quam a vita discedere), et utique non esset consequens ut ea, quae semel ad vivendum fuerant procreata a deo, penitus deperirent, oportuit ante mortem esse talem virtutem, quae futuram dissolveret mortem et esset resurrectio, quae in domino et salvatore nostro formata est, quae resurrectio in ipsa dei sapientia et verbo ac vita consisteret. Tum deinde quoniam futurum erat ut aliqui ex his, qui creati sunt, pro eo quod non naturaliter, id est substantialiter, inesset eis bonum sed accidens, non valentes inconvertibiles et incommutabiles permanere ac semper in eisdem bonis aequa ac moderata libratione durare, sed conversi atque mutati de statu suo deciderent[23], via (*Io.* 14, 6) factus est verbum dei ac sapientia. Quae via idcirco dicitur, quod ad patrem ducit eos, qui incedunt per eam.

Quaecumque ergo diximus de sapientia dei, haec convenienter aptabuntur et intellegentur etiam pro eo quod filius dei vita est et pro eo quod verbum est et pro eo quod veritas est et pro eo quod via est et pro eo quod resurrectio est, quia hae omnes appellationes ex operibus eius ac virtutibus nominatae sunt, et in nulla harum vel levi opinione intellegi corporale aliquid potest, quod vel magnitudinem designare videatur vel habitum vel colorem. Verum quoniam hi, qui apud nos videntur hominum filii vel ceterorum animalium, semini eorum a quibus seminati sunt respondent vel earum in quarum utero formantur ac nutriuntur, habentes ex his quicquid illud est, quod in lucem hanc assumunt ac deferunt processuri: infandum est et inlicitum deum patrem in generatione unigeniti filii sui atque in subsistentia eius exaequare alicui vel hominum vel aliorum animantium generanti; sed necesse est exceptum aliquid esse et deo dignum, cuius nulla prorsus comparatio non in rebus solum sed ne in cogitatione quidem vel sensu inveniri potest, ut humana cogitatio possit adpraehendere quomodo ingenitus deus pater efficitur unigeniti filii. Est nam-

---

[23] Sul possesso accidentale del bene da parte delle creature razionali e la loro caduta si vedano i passi del *De principiis* riportati a c. 5 (I 6, 2; I 8, 3; II 9, 2).

la morte per il fatto stesso di allontanarsi dalla vita (la morte infatti non è altro che allontanarsi dalla vita), e d'altra parte non sarebbe stato conseguente che perissero completamente gli esseri che una volta erano stati creati da Dio alla vita, era necessario che prima della morte esistesse una facoltà, che potesse distruggere la futura morte e fosse la resurrezione, istituita nel signore e salvatore nostro, e che essa fosse fondata sulla sapienza di Dio, sulla parola e sulla vita. Inoltre alcune delle creature, poiché il bene in loro era presente non per natura, cioè sostanzialmente, ma in forma accidentale, non sarebbero riuscite a conservarsi immuni da alterazione e cambiamento ed a persistere sempre nella stessa condizione di bene con equilibrio preciso e misurato, ma incorrendo nella mutazione e nel cambiamento sarebbero decadute dalla loro condizione: perciò la parola e sapienza di Dio è diventata via (*Io.* 14, 6). Cosí è chiamata in quanto conduce al Padre coloro che per essa si incamminano.

Quanto abbiamo detto della sapienza di Dio, si adatta e s'intende convenientemente anche riguardo al fatto che il Figlio di Dio è vita parola verità via resurrezione, poiché tutti questi appellativi han tratto origine dalle sue opere e dalle sue facoltà; ed in nessuno di essi neppure con fuggevole supposizione si può intendere alcunché di corporeo, che sembri indicare grandezza figura colore. Invero coloro che presso di noi sono figli degli uomini e degli altri esseri animati corrispondono al seme degli esseri maschili dai quali sono stati generati e di quelli femminili nel cui ventre vengono formati e nutriti, e da loro derivano la forma che assumono quando vengono alla luce e recano con sé quando crescono: ma non è permesso mettere sullo stesso piano dell'uomo, o di altro animale che genera, Dio padre quando genera e dà sussistenza al Figlio suo; d'altra parte è necessario definire qualcosa che sia degno anche di Dio, per il quale assolutamente nessun termine di confronto si può trovare non solo nella realtà ma neppure nel pensiero e nell'immaginazione, affinché l'intelletto umano possa intendere in che modo Dio ingenerato diventi Padre del Figlio unigenito. Infatti questa generazione è eterna e perpetua

que ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce[24]. Non enim per adoptionem spiritus (*Rom.* 8, 15) filius fit extrinseus, sed natura filius est[25].

5. – Videamus tamen quomodo haec quae dicimus etiam divinae scripturae auctoritate muniantur. Ait apostolus Paulus unigenitum filium imaginem esse dei invisibilis, et primogenitum eum esse totius creaturae (*Col.* 1, 15); ad Hebraeos vero scribens dicit de eo quia sit « splendor gloriae et figura expressa substantiae eius » (*Hebr.* 1, 3). Invenimus nihilominus etiam in Sapientia quae dicitur Salomonis descriptionem quamdam de dei sapientia hoc modo scriptam: « Vapor est enim — inquit — virtutis dei et ἀπόρροια (id est manatio) gloriae omnipotentis purissima. Ideo ergo nihil in eam commaculatum incidere potest. Splendor est enim lucis aeternae et speculum inmaculatum inoperationis dei et imago bonitatis eius » (*Sap.* 7, 25 sg.). Sapientiam vero dei dicimus, sicut superius diximus, subsistentiam habentem non alibi nisi in eo, qui est initium omnium, ex quo et nata est. Quae sapientia quia ipse est, qui est solus natura filius, idcirco et unigenitus (*Io.* 1, 18) dicitur.

6. – Videamus sane quid intellegi debeat etiam de hoc, quod imago invisibilis dei dicitur, ut et per hoc advertamus quomodo deus recte pater (*Mt.* 11, 27; *Col.* 1, 3; *Hebr.* 1, 5, ecc.) dicitur filii sui; et consideremus primo ex his, quae consuetudine hominum imagines appellari solent. Imago interdum dicitur ea, quae in materia aliqua, id est ligni vel lapidis, depingi vel exculpi solet; interdum imago dicitur eius, qui genuit, is, qui natus est, cum in nullo similitudinum liniamenta eius, qui genuit, in eo, qui natus est, mentiuntur. Puto ergo posse priori quidem exemplo aptari eum, qui ad imaginem et similitudinem dei (*Gen.* 1, 26) factus est, hominem, de quo diligentius deo favente,

---

[24] Questa immagine diventerà tradizionale nella teologia alessandrina e sarà la preferita da Atanasio per indicare l'eternità della generazione del Logos. A *Ho. Ier.* 9, 4 Origene precisa che questa generazione, oltre che eterna, è anche continua: essa è intesa da lui come perenne fluire di vita divina dal Padre, che ne è l'*archè* (ontologica, non cronologica), nel Figlio.

cosí come lo splendore è generato dalla luce, poiché non per adozione dello spirito (*Rom.* 8, 15) il Figlio diviene tale dall'esterno, ma è figlio per natura.

5. – Ma vediamo come le nostre affermazioni siano suffragate anche dall'autorità della sacra scrittura. Paolo dice che il Figlio unigenito è *immagine di Dio invisibile* e che egli è *primogenito di tutta la creazione* (*Col.* 1, 15); e scrivendo agli Ebrei dice di lui che è *splendore della gloria e impronta della sua sostanza* (*Hebr.* 1, 3). E troviamo ancora nella Sapienza attribuita a Salomone una descrizione della sapienza di Dio concepita in questi termini: *È soffio della potenza di Dio ed effusione purissima della gloria dell'onnipotente. Perciò nulla di impuro può penetrare in lei: infatti è splendore della luce eterna, specchio immacolato dell'attività di Dio e immagine della sua bontà* (*Sap.* 7, 25 sg.). Affermiamo poi, come già abbiamo detto, che è sapienza di Dio che ha sussistenza non in altri se non in colui che è il principio di ogni cosa, dal quale è anche nata. Poiché questa sapienza è colui che solo è Figlio per natura, è chiamata anche unigenito (*Io.* 1, 18).

6. – Vediamo ora che cosa si debba intendere del fatto che egli è definito *immagine di Dio invisibile* per comprendere cosí anche in che senso Dio a ragione sia detto Padre di suo Figlio (*Mt.* 11, 27; *Col.* 1, 3; *Hebr.* 1, 5 ecc.); e per prima cosa consideriamo quelle che gli uomini son soliti chiamare immagini. Talvolta diciamo immagine quella che è dipinta o scolpita in qualche materia, legno o pietra; talvolta diciamo che il figlio è immagine del padre, poiché i lineamenti del padre sono esattamente riprodotti nel figlio. Credo che al primo esempio si possa adattare colui che è stato fatto *ad immagine e somiglianza di Dio* (*Gen.* 1, 26), l'uomo, del quale tratteremo piú accuratamente, con l'aiuto

---

[25] Origene distingue sempre con chiarezza fra Cristo, Figlio di Dio per natura, e gli uomini, che possono diventare figli di Dio per grazia, per adozione: *Frag. in Is.*, *PG* XIII 217; *Co. Io.* II 10. La precisazione era indispensabile contro gli adozionisti, che consideravano appunto Cristo come un uomo adottato a Figlio di Dio per i suoi meriti.

cum locum ipsum in Genesi exponere coeperimus, videbimus.

Secundae vero comparationi imago filii dei, de quo nunc sermo est, comparari potest etiam secundum hoc, quod invisibilis dei imago invisibilis est, sicut secundum historiam dicimus imaginem Adae esse filium eius Seth. Ita etiam scriptum est: « Et genuit Adam Seth secundum imaginem suam et secundum speciem suam » (*Gen.* 5, 3). Quae imago etiam naturae ac substantiae patris et filii continet unitatem. Si enim omnia quae facit pater, haec et filius facit similiter (*Io.* 5, 19), in eo quod omnia ita facit filius sicut pater, imago patris deformatur in filio, qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens[26]. Et ideo ego arbitror quod sufficere debeat voluntas patris ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Ita ergo et filii ab eo subsistentia generatur.

Quod necesse est inprimis suscipi ab his, qui nihil ingenitum, id est innatum, praeter solum deum patrem fatentur. Observandum namque est, ne quis incurrat in illas absurdas fabulas eorum, qui prolationes quasdam sibi ipsi depingunt, ut divinam naturam in partes vocent et deum patrem quantum in se est dividant, cum hoc de incorporea natura vel leviter suspicari non solum extremae impietatis sit, verum etiam ultimae insipientiae, nec omnino vel ad intellegentiam consequens, ut incorporeae naturae substantialis divisio possit intellegi[27]. Magis ergo sicut voluntas procedit

---

[26] Nella tradizione asiatica (Ireneo) e in scrittori con essa collegati (Tertulliano, Novaziano) il concetto paolino di Cristo immagine di Dio era inteso in riferimento al Cristo incarnato, che avrebbe in sé rivelato Dio agli uomini. Invece Origene trasferisce questo concetto al Cristo preesistente, al Logos divino: Cristo perciò è l'immagine invisibile di Dio invisibile, che mercé la sua opera creatrice e provvidenziale rivela Dio agli uomini. Quanto all'espressione che Cristo nasce dal Padre come la volontà procede dalla mente, ripresa anche altrove, essa è la preferita da Origene per presentare la generazione del Figlio in modo del tutto libero da implicazioni di carattere antropomorfo.

[27] Origene qui ha di mira gli gnostici che parlavano di emissioni, emanazioni (*probolai*) di esseri divini (eoni) uno dall'altro. In questa immagine egli ha visto una concezione animale della generazione

di Dio, quando cominceremo ad esporre questo passo della *Genesi*.

Al secondo esempio si può riferire l'immagine del Figlio di Dio, di cui ora stiamo trattando (anche in relazione al fatto che l'immagine di Dio invisibile è invisibile), come secondo il significato letterale diciamo immagine di Adamo suo figlio Seth. Infatti è scritto: *E Adamo generò Seth secondo la sua immagine e la sua specie* (*Gen.* 5, 3). Tale immagine implica anche l'unità della natura e della sostanza del Padre e del Figlio. Se infatti *tutto ciò che fa il Padre, lo fa similmente anche il Figlio* (*Io.* 5, 19), in quanto il Figlio fa tutto come il Padre l'immagine del Padre si forma nel Figlio, che da lui è nato come volontà che procede dall'intelletto. Pertanto io credo che la volontà del Padre sia sufficiente a far sussistere ciò che vuole il Padre: infatti nel suo volere egli non si serve di altro mezzo se non di quello che proviene dalla intenzione della volontà. Cosí è da lui generata anche la sostanza del Figlio.

Questo concetto deve essere per prima cosa accettato da coloro che niente di ingenerato ammettono all'infuori di Dio padre. Infatti bisogna stare attenti a non incorrere nelle assurde favole di quelli che immaginano alcune emanazioni per dividere in parti la natura divina e per dividere Dio padre nella sua essenza, là dove una sia pur leggera supposizione di questo genere sulla natura incorporea non soltanto è estremamente empia ma anche sommamente sciocca, ed in linea di logica è assolutamente inammissibile che si possa immaginare divisione di natura incorporea secondo la sostanza. Piuttosto, come la volontà procede

---

divina, come di una sostanza, un sostrato divino materialmente inteso che, a causa di questo tipo di generazione, si divide in piú parti: e tutto ciò per lui era inammissibile. In tal senso egli preferisce l'immagine assolutamente intellettuale della volontà che procede dall'intelletto ed evita di parlare di generazione del Figlio dalla essenza, sostanza (*ousia*) del Padre: cfr. *Co. Io.* XX 18 e quanto abbiamo rilevato nell'Introduzione al c. 2 sul rifiuto da parte di Origene del concetto di *pneuma* (spirito) come di un sostrato divino che poteva essere materialmente inteso. Per tali motivi consideriamo interpolazione di Rufino l'espressione « unità della natura e della sostanza del Padre e del Figlio », che si legge poche righe qui sotto.

e mente et neque partem aliquam mentis secat neque ab ea separatur aut dividitur: tali quadam specie putandus est pater filium genuisse, imaginem scilicet suam, ut sicut ipse est invisibilis per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit.

Verbum enim est filius, et ideo nihil in eo sensibile intellegendum est; sapientia est, et in sapientia nihil corporeum suspicandum est; « lumen est verum, quod inluminat omnem hominem venientem in hunc mundum » (*Io.* 1, 9), sed nihil habet commune ad solis huius lumen. Imago ergo est invisibilis dei patris salvator noster, quantum ad ipsum quidem patrem veritas, quantum autem ad nos, quibus revelat patrem, imago est, per quam cognoscimus patrem, quem nemo alius novit nisi filius et cui voluerit filius revelare[28] (*Mt.* 11, 27). Revelat autem per hoc, quod ipse intellegitur. A quo enim ipse fuerit intellectus, consequenter intellegitur et pater, secundum hoc quod ipse dixit: « Qui me vidit, vidit et patrem » (*Io.* 14, 9).

7. – Sed quoniam sermonem Pauli inseruimus de Christo dicentis in eo quod ait quia « splendor est gloriae dei et figura expressa substantiae eius » (*Hebr.* 1, 3), quid ex hoc sentiendum sit videamus. « Deus lux est » (I *Io.* 1, 5) secundum Iohannem. Splendor ergo huius lucis est unigenitus filius, ex ipso inseparabiliter velut splendor ex luce procedens et inluminans universam creaturam. Secundum haec namque, quae superius exposuimus, quomodo via sit et ducat ad patrem, et quomodo verbum sit arcana sapientiae ac scientiae mysteria interpretans ac proferens rationabili creaturae, quomodo etiam veritas vel vita est vel resurrectio, consequenter intellegere debemus etiam splendoris opus; per splendorem namque quid sit lux ipsa agno-

---

[28] A questo passo corrisponde un passo di Hier. *ep.* 124, 4 (citazione non letterale dal *De principiis*): « Il Figlio, che è l'immagine di Dio invisibile, paragonato al Padre non è verità; ma rispetto a noi che non possiamo comprendere la verità, appare verità riflessa per immagine (*imaginariam*) » (cfr. anche il cod. 117 di Fozio). In genere gli studiosi danno per origeniana questa versione: il Figlio è immagine del Padre, che è modello (= verità) dell'immagine. Ma rispetto a noi, che non possiamo comprendere la realtà del Padre,

dall'intelletto senza però dividerne una parte e senza essere da quello separata, dobbiamo pensare che il Padre abbia generato il Figlio, cioè la sua immagine, in modo tale che, come egli è per natura invisibile, ha generato anche una immagine invisibile.

Infatti il Figlio è parola, e perciò in lui non si deve supporre alcunché di sensibile; è sapienza, e nella sapienza non si deve immaginare alcunché di corporeo; *è luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo* (*Io.* 1, 9), ma non ha nulla in comune con la luce del nostro sole. Pertanto il nostro salvatore è immagine dell'invisibile Dio padre: in relazione al Padre è verità, in relazione a noi, cui rivela il Padre, è immagine, per mezzo della quale conosciamo il Padre, che nessun altro conosce se non *il Figlio e colui cui il Figlio l'avrà voluto rivelare* (*Mt.* 11, 27). Lo rivela in quanto egli viene compreso: infatti da chi è stato compreso il Figlio, viene compreso anche il Padre, secondo quanto egli ha detto: *Chi ha visto me ha visto anche il Padre* (*Io.* 14, 9).

7. – Poiché abbiamo addotto l'espressione di Paolo su Cristo nella quale dice che è *splendore della gloria di Dio e impronta della sua sostanza* (*Hebr.* 1, 3), vediamo come dobbiamo intenderla. Secondo Giovanni, *Dio è luce* (I *Io.* 1, 5). Splendore di questa luce è il Figlio unigenito, che da quello procede senza separazione come lo splendore dalla luce, e illumina ogni creatura. Secondo quanto abbiamo sopra esposto: che il Figlio è via e conduce al Padre, è parola perché rivela gli arcani misteri della sapienza e della scienza e li comunica alla creatura dotata di ragione, e ancora che è verità vita resurrezione: in conformità dobbiamo intendere l'ufficio dello splendore: infatti per mezzo

---

l'immagine (= Figlio) riflette questa realtà (= verità). In realtà si fa preferire proprio la versione rufiniana, di cui quella di Girolamo è deformazione risultante da scarsa comprensione del testo: il Figlio è immagine del Padre in relazione a noi che per questo mezzo conosciamo il Padre; rispetto a questo il Figlio è verità poiché è principio esemplare di cui partecipa ogni essere in quanto verità (= realtà): poiché è verità assoluta e fonte di ogni verità partecipata, il Figlio è il mezzo per cui il Padre conosce il mondo.

scitur et sentitur. Qui splendor fragilibus se et infirmis mortalium oculis placidius ac lenius offerens et paulatim velut edocens et adsuescens claritatem luminis pati, cum ab eis dimoverit omne quod visum obducit et impedit, secundum quod dixit dominus: « Eice trabem de oculo tuo » (*Mt.* 7, 5), capaces eos efficit ad suscipiendam gloriam lucis, etiam in hoc velut quidam mediator (I *Tim.* 2, 5) hominum ac lucis effectus [29].

8. – Verum quoniam non solum splendor gloriae esse dicitur ab apostolo, sed et figura expressa substantiae vel subsistentiae eius, non mihi videtur otiosi esse intellectus advertere, quomodo alia praeter ipsam dei substantiam vel subsistentiam [30], quaecumque illa substantia vel subsistentia dicitur, figura substantiae eius esse dicatur. Et vide ne forte, quoniam filius dei, qui et verbum eius et sapientia dicitur et qui solus novit patrem et revelat quibus vult (*Mt.* 11, 27), id est qui capaces verbi ipsius et sapientiae fiunt, secundum hoc ipsum, quod intellegi atque agnosci facit deum, figuram substantiae vel subsistentiae eius dicatur exprimere: id est cum in semet ipsa primum describit sapientia ea, quae revelare vult ceteris, ex quibus ab illis agnoscitur et intellegitur deus, et haec dicatur figura expressa substantiae dei.

Ut autem plenius adhuc intellegatur quomodo salvator figura est substantiae vel subsistentiae dei, utamur etiam exemplo, quod quamvis rem non plene nec proprie significet de qua agimus, tamen ad hoc solum videatur assumtum, quod exinaniens se filius, qui erat in forma dei, per ipsam sui exinanitionem (*Phil.* 2, 6 sg.) studet nobis deitatis plenitudinem demonstrare. Verbi causa, si facta esset aliqua statua talis, quae magnitudine sui universum orbem terrae teneret et pro sui immensitate considerari a nullo posset, fieret autem alia statua membrorum habitu ac vul-

---

[29] In *Ho. Ios.* 3, 5 Origene dice che per mezzo dell'incarnazione Cristo ci ha fatto conoscere in maniera parziale e imperfetta lo splendore della divinità. Qui invece questa conoscenza imperfetta deriva proprio da Cristo *qua* Dio, Logos, con connotazione subordinante, come in *Co. Io.* XIII 25. A *Co. Io.* XXXII 28 Origene precisa che il Figlio è splendore di tutta la gloria del Padre, ma di essa solo

dello splendore si conosce e si comprende che cosa sia la luce. Questo splendore, presentandosi in forma dolce e blanda agli occhi fragili e deboli dei mortali e a poco a poco quasi istruendoli e assuefacendoli a sopportare il fulgore della luce, allorché da loro avrà rimosso tutto ciò che offusca e impedisce la vista — secondo quanto ha detto il signore: *Getta via la trave dal tuo occhio* (*Mt.* 7, 5) —, li rende capaci di accogliere la gloriosa pienezza della luce, costituito anche in questo intermediario fra gli uomini e la luce (I *Tim.* 2, 5).

8. – Poiché Cristo è definito dall'apostolo non solo splendore della gloria, ma anche impronta della sua sostanza, non mi sembra superfluo osservare come un'altra oltre la sostanza di Dio; quale che sia quella sostanza, sia definita impronta della sua sostanza. E guarda se non sia cosí perché il Figlio di Dio, che è detto parola e sapienza di lui e che solo conosce il Padre e lo rivela a chi vuole (*Mt.* 11, 27) — cioè a coloro che diventano capaci di accogliere la sua parola e sapienza —, riproduce l'impronta della sostanza di Dio in quanto lo fa comprendere e conoscere. Ciò avviene perché la sapienza riproduce prima in sé ciò che vuol rivelare agli altri e che permette di comprendere e conoscere Dio: per questo è definita impronta della sostanza di Dio.

Per far comprendere ancora meglio in che modo il salvatore sia impronta della sostanza di Dio, serviamoci anche di un esempio, che, per quanto non dia a conoscere pienamente e propriamente l'argomento di cui ci occupiamo, tuttavia viene assunto solo perché il Figlio, che era nella forma di Dio, annientandosi vuole rivelarci per mezzo del suo annientamento la pienezza della divinità (*Phil.* 2, 6 sg.). Ammettiamo che sia stata fatta una statua cosí grande da contenere tutta la terra e che per la sua immensità non possa essere ben esaminata da nessuno, e che venga fatta un'altra statua perfettamente simile per figura delle membra

---

parziali riflessi giungono alle creature, che altrimenti non potrebbero sostenerla.

[30] Cfr. n. 8.

tus liniamentis, specie ac materia per omnia similis absque magnitudinis immensitate, pro eo ut qui illam immensam considerare atque intueri non possent, hanc videntes, illam se vidisse confiderent, pro eo quod omnia vel membrorum vel vultus liniamenta vel ipsam speciem materiamque similitudine prorsus indiscreta servaret: tali quadam similitudine exinaniens se filius de aequalitate patris et viam nobis cognitionis eius ostendens, figura expressa substantiae eius efficitur; uti qui in magnitudine deitatis suae positam gloriam merae lucis non poteramus aspicere, per hoc quod nobis splendor efficitur, intuendae lucis divinae viam per splendoris capiamus aspectum [31]. Conparatio sane de statuis, quasi in rebus materialibus posita, ad nihil aliud recipiatur quam ad hoc, quod filius dei brevissimae insertus humani corporis formae ex operum virtutisque similitudine dei patris in se inmensam atque invisibilem magnitudinem designabat per hoc, quod dicebat ad discipulos suos quia « qui me vidit, vidit et patrem » et « ego et pater unum sumus » (*Io.* 14, 9; 10, 30). Quibus et illum simile intellegendum est, quod ait quia « pater in me, et ego in patre » (*Io.* 10, 38).

4. – CRISTO ATTIVITÀ DI DIO.

[*De principiis* I 2, 9-12] 9. – Videamus nunc etiam illud qualiter sentiendum est, quod in Sapientia Salomonis scriptum legimus, qui ita ait de sapientia quia « vapor est quidam virtutis dei et ἀπόρροια (id est manatio) omnipotentis gloriae purissima et splendor lucis aeternae et speculum inmaculatum inoperationis sive virtutis dei et imago bonitatis eius » (*Sap.* 7, 25 sg.). Quinque igitur haec de deo definiens ex singulis quibusque certa quaedam inesse sapientiae dei designat; virtutem namque dei nominat et gloriam et lucem aeternam et inoperationem et bonitatem.

---

[31] Solo in questo punto di tutto il capitolo Origene fa ricorso all'umanità assunta da Cristo per spiegare la sua inferiorità rispetto al Padre, e ciò potrebbe sollevare dubbi sull'esattezza della versione

e lineamenti del volto, per forma e materia, senza però la smisurata grandezza, al fine che coloro i quali non potevano osservare ed esaminare quella immensa, vedendo questa, abbiano fiducia di aver visto l'altra, poiché ne riproduce con somiglianza assoluta tutti i caratteri, lineamenti delle membra e del volto, forma e materia: analogamente il Figlio, in quanto si annienta dalla condizione di uguaglianza col Padre e ci mostra la via per conoscerlo, diventa impronta della sua sostanza. Cosí noi che non potevamo rivolgere lo sguardo alla gloria della pura luce derivante dalla sua grandezza, poiché egli per noi è diventato splendore riflesso, per questo tramite possiamo vedere la luce divina. Il paragone delle statue, in quanto impostato su oggetti materiali, non deve essere ammesso se non nel senso che il Figlio, unitosi alla limitatissima figura di un corpo umano, grazie alla somiglianza con Dio padre che derivava dalle opere e dalla potenza, mostrava in sé l'immensa e invisibile grandezza dicendo ai suoi discepoli: *Chi ha visto me ha visto il Padre* (*Io.* 14, 9) e: *Io e il Padre siamo una cosa sola* (*Io.* 10, 30). In maniera analoga dobbiamo intendere anche l'espressione: *Il Padre è in me ed io nel Padre* (*Io.* 10, 38).

[*Principi* I 2, 9-12] 9. – Vediamo ora anche come dobbiamo intendere ciò che leggiamo nella Sapienza di Salomone, che della sapienza dice che *è soffio della potenza di Dio ed effusione purissima della gloria dell'onnipotente e splendore di luce eterna e specchio immacolato dell'attività di Dio e immagine della sua bontà* (*Sap.* 7, 25 sg.). Enunciando queste cinque definizioni di Dio, il testo sacro con ognuna di esse indica la presenza di determinati caratteri nella sapienza di Dio: infatti nomina la potenza di Dio, la gloria, la luce eterna, l'attività, la bontà. Ma dice che la sapienza non è soffio né della gloria dell'onnipotente né

---

rufiniana. Cfr. d'altra parte l'impiego di *Phil.* 2, 6 a *Ho. Gen.* 1, 13, in un contesto per qualche rispetto simile a questo.

Ait autem sapientiam vaporem esse non gloriae omnipotentis neque aeternae lucis nec inoperationis patris nec bonitatis eius, neque enim conveniens erat alicui horum adscribi vaporem; sed cum omni proprietate ait virtutis dei vaporem esse sapientiam. Intellegenda est ergo virtus dei, qua viget, qua omnia visibilia et invisibilia vel instituit vel continet vel gubernat, qua ad omnia sufficiens est, quorum providentiam gerit, quibus velut unita omnibus adest. Huius ergo totius virtutis tantae et tam inmensae vapor et, ut ita dixerim, vigor ipse in propria subsistentia effectus quamvis ex ipsa virtute velut voluntas ex mente procedat, tamen et ipsa voluntas dei nihilominus dei virtus efficitur[32]. Efficitur ergo virtus altera in sua proprietate subsistens, ut ait sermo scripturae, vapor quidam primae et ingenitae virtutis dei, hoc quidem quod est inde trahens; non est autem quando non fuerit.

Si enim quis voluerit dicere quasi prius non extiterit, sed postea ad subsistentiam venerit, dicat causam, quare qui eam subsistere fecit pater ante hoc non fecerit. Quodsi aliquod semel initium dederit, quo initio vapor iste ex dei virtute processerit, iterum interrogabimus, quare non et ante illud quod dixit initium; et ita semper de anterioribus inquirentes et verbo interrogationis ascendentes perveniemus in illum intellectum, ut quoniam semper et poterat deus et volebat, numquam vel decuerit vel causa aliqua existere potuerit, ut non hoc, quod bonum volebat, semper habuerit. Ex quo ostenditur semper fuisse vaporem istum virtutis dei, nullum habentem initium nisi ipsum deum. Neque enim decebat aliud esse initium nisi ipsum, unde et est et nascitur, deum. Secundum apostolum vero dicentem quia Christus dei virtus (I *Cor.* 1, 23) est, iam non solum vapor virtutis dei, sed virtus ex virtute dicenda est.

10. – Videamus etiam de eo quod dictum est, quoniam aporrhoea est (id est manatio) purissima gloriae omnipotentis (*Sap.* 7, 25), et prius quidem consideremus quid est

---

[32] È questo uno dei punti in cui piú chiaramente emerge l'aspetto piú profondo del modo con cui Origene ha inteso il rapporto Dio/

della luce eterna né dell'attività del Padre né della sua bontà: infatti non sarebbe stato conveniente attribuire il soffio a qualcuna di queste cose; ma con assoluta proprietà dice che la sapienza è soffio della potenza di Dio. Bisogna intendere per potenza di Dio quella per cui egli esercita la sua forza, per cui crea abbraccia e governa tutte le creature visibili ed invisibili, per cui è in grado di provvedere a tutte le cose di cui si prende cura e in cui è presente quasi unita con loro. Benché il soffio e, per cosí dire, la forza di tutta questa tanto immensa potenza, resa sussistente, proceda dalla potenza come la volontà dall'intelletto, tuttavia proprio la volontà di Dio costituisce potenza di Dio. Si costituisce pertanto un'altra potenza dotata di sussistenza propria, come dice la scrittura, soffio della prima e ingenerata potenza di Dio, da cui trae il suo essere; e non c'è tempo in cui non sia esistita.

Se infatti qualcuno vorrà dire che prima non esisteva e successivamente ha cominciato ad esistere, dica la ragione per cui il Padre che la fece esistere non lo fece prima. E se egli avrà fissato un inizio in cui questo soffio procedette dalla potenza di Dio, ancora gli chiederemo perché ciò non sia avvenuto prima di quello che disse inizio; e cosí sempre interrogando sui tempi precedenti e risalendo con l'interrogazione arriveremo a concludere che, poiché Dio sempre poteva e voleva, non sarebbe stato mai conveniente né ci sarebbe potuto essere alcun motivo per non aver sempre con sé questo bene che voleva. Di qui è chiaro che sempre è esistito il soffio della potenza di Dio, altro principio non avendo se non Dio stesso. Infatti il principio non poteva essere altro se non quello donde trae l'essere e nasce, Dio. E secondo l'apostolo che dice *Cristo potenza di Dio* (I *Cor.* 1, 24), questi non solo deve esser definito soffio della potenza del Padre, ma potenza che deriva da potenza.

10. – Esaminiamo anche l'espressione secondo cui Cristo è *effusione purissima della gloria dell'onnipotente* (*Sap.* 7, 25), e prima consideriamo che cosa sia la gloria dell'onni-

---

Cristo. Il Figlio è l'attività del Padre nel mondo, è Dio che opera nel mondo.

gloria omnipotentis, tum deinde etiam quid sit eius aporrhoea sentiemus. Quemadmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus esse quis potest sine possessione vel servo: ita ne omnipotens quidem deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum; et ideo ut omnipotens ostendatur deus, omnia subistere necesse est. Nam si quis est qui velit vel saecula aliqua transisse vel spatia vel quodcumque illud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt, sine dubio hoc ostendet, quod in illis vel saeculis vel spatiis omnipotens non erat deus et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit in quos ageret potentatum: et per hoc videbitur profectum quendam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse, si quidem melius esse non dubitatur, esse eum omnipotentem quam non esse.

Πῶς δὲ οὐκ ἄτοπον τὸ μὴ ἔχοντά τι τῶν πρεπόντων αὐτῷ τὸν θεὸν εἰς τὸ ἔχειν ἐληλυθέναι; εἰ δὲ οὐκ ἔστιν ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστί, καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα, ἄρχοντι αὐτῷ χρώμενα[33].

[Et quomodo non videtur absurdum, ut cum non haberet aliquid ex his deus, quae eum habere dignum erat, postmodum per profectum quendam, in hoc venerit ut haberet? Quodsi numquam est quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea, per quae omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum et quae fuerint ab ipso vel rege vel principe moderata;] de quibus plenius in locis propriis, in quibus de creaturis eius disputandum fuerit, disseremus. Sed et nunc strictim licet, tamen admonere necessarium puto, quoniam quidem quaestio nobis de sapientia agitatur, quemadmodum aporrhoea vel manatio sit sapientia gloriae omnipotentis purissima, ne videatur alicui anterior esse in deo omnipotentis appellatio nativitate sapientiae, per quam pater vocatur, quoniam dicta est aporrhoea omnipotentis gloriae purissima esse sapientia, quae est filius dei. Audiat qui haec

[33] Questo passo in greco riportato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 528) corrisponde esattamente alla traduzione di Ru-

potente e poi vedremo che cosa sia la sua effusione. Come uno non può essere padre se non ha un figlio, né può essere signore senza un dominio o un servo, cosí Dio non può esser detto onnipotente se non esistono esseri sui quali egli possa esercitare il suo dominio. Perciò, perché si possa dimostrare che Dio è onnipotente, deve esistere l'universo. Infatti se uno ammette che sian passati secoli o periodi di tempo o qualsiasi cosa si voglia dire, senza che fossero state fatte le cose che sono state fatte, senza dubbio ciò dimostrerà che in quei secoli o periodi di tempo Dio non era onnipotente e lo è diventato dopo, quando ha cominciato ad avere esseri su cui esercitare il suo dominio: in tal modo sembrerà che egli abbia fatto un progresso e sia passato da condizione inferiore ad una migliore, se non v'è dubbio che per lui è meglio essere onnipotente che non esserlo.

Ma come è possibile supporre che Dio prima non abbia avuto qualcuna delle cose il cui possesso gli si addiceva, e che in un secondo tempo con progresso sia arrivato ad averle? Che se non c'è stato momento in cui Dio non sia stato onnipotente, necessariamente dovevan sussistere anche quelle cose per cui egli è detto onnipotente, ed egli ha sempre avuto esseri su cui esercitare il suo potere, governati dalla sua autorità. Di questo argomento tratteremo piú diffusamente a suo luogo, quando dovremo discutere delle creature. Ma ora, poiché trattiamo della sapienza, anche se concisamente ritengo opportuno accennare in che modo la sapienza sia effusione purissima della gloria dell'onnipotente, perché a nessuno sembri che in Dio l'appellativo di onnipotente sia anteriore alla nascita della sapienza, grazie alla quale egli è chiamato Padre: infatti effusione purissima della gloria dell'onnipotente è detta proprio la sapienza, che è il Figlio di Dio. Chi cosí vuol supporre stia

---

fino (riportata sotto fra parentesi quadre), cui si riferisce la nostra versione. Sulla base di questo passo è stata mossa e ripetuta nei secoli ad Origene l'accusa di aver affermato il mondo eterno come Dio (cfr. anche III 5, 3 riportato nel c. 6): ma si veda in proposito I 4, 4 sg. (riportato nel c. 4), cui rimanda lo stesso Origene.

ita vult suspicari quod manifeste scriptura pronuntiat dicens quia « omnia in sapientia fecisti » (*Ps.* 103, 24), et evangelium docet quia « omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil » (*Io.* 1, 3), et intellegat ex hoc quia non potest antiquior esse in deo omnipotentis appellatio quam patris; per filium etenim omnipotens est pater.

Sed quoniam gloriam dixit esse omnipotentis, cuius gloriae aporrhoea est sapientia, hoc intellegi datur, quod etiam in omnipotentiae gloria societatem habeat sapientia, per quam deus omnipotens dicitur. Per sapientiam enim, quae est Christus, tenet deus omnium potentatum, non solum dominantis auctoritate, verum etiam subiectorum spontaneo famulatu. Ut autem unam eandemque omnipotentiam patris ac filii esse cognoscas, sicut unus atque idem est cum patre deus et dominus, audi hoc modo Iohannem in Apocalypsi dicentem: « Haec dicit dominus deus, qui est et qui erat et qui venturus est omnipotens » (*Apoc.* 1, 8). Qui enim venturus est, quis est alius nisi Christus? Et sicut nemo debet offendi, cum deus sit pater, quod etiam salvator deus est: ita et cum omnipotens dicitur pater, nullus debet offendi, quod etiam filius dei omnipotens dicitur. Hoc namque modo verum erit illud, quod ipse dicit ad patrem quia « omnia mea tua sunt et tua mea, et glorificatus sum in eis » (*Io.* 17, 10). Si vero omnia quae patris sunt, Christi sunt, inter omnia vero quae est pater, est etiam omnipotens, sine dubio etiam unigenitus filius esse debet omnipotens, ut omnia quae habet pater etiam filius habeat. « Et glorificatus sum, inquit, in eis » (*Io.* 17, 10). « In nomine enim Iesu omne genu flectetur caelestium et terrestrium et infernorum, et omnis lingua confitebitur quoniam dominus Iesus in gloria est dei patris » (*Phil.* 2, 10 sg.). Igitur aporrhoea gloriae dei secundum hoc, quod omnipotens est, pura ac limpida ipsa sapientia est dei, glorificata tamquam aporrhoea omnipotentiae vel gloriae.

Ut autem manifestius intellegatur, quae sit gloria omnipotentiae, etiam haec addimus. Deus pater omnipotens est

a sentire ciò che chiaramente afferma la scrittura dicendo: *Tutto hai fatto nella sapienza* (*Ps.* 103, 24); ed il vangelo insegna: *Tutto è stato fatto per suo mezzo e senza di lui nulla è stato fatto* (*Io.* 1, 3), e di qui comprenda che in Dio l'appellativo di onnipotente non può essere piú antico di quello di Padre: infatti il Padre è onnipotente per mezzo del Figlio.

E poiché la scrittura ha nominato la gloria dell'onnipotente, della cui gloria la sapienza è effusione, di qui è dato comprendere che la sapienza, per la quale Dio è detto onnipotente, ha parte anche della gloria dell'onnipotenza. Infatti per mezzo della sapienza, che è Cristo, Dio mantiene il dominio su tutto, non solo con l'autorità del dominatore ma anche con lo spontaneo servire dei soggetti. Perché poi tu apprenda che una e medesima è l'onnipotenza del Padre e del Figlio, come questi è uno e medesimo Dio e signore insieme col Padre, sta' a sentire Giovanni che nell'*Apocalisse* dice cosí: *Questo dice il signore Dio, che è, che era e che verrà onnipotente* (*Apoc.* 1, 8): infatti chi altri verrà se non Cristo? E come nessuno deve scandalizzarsi che, essendo Dio il Padre, anche il salvatore sia Dio, cosí, anche se il Padre è detto onnipotente, nessuno deve scandalizzarsi che anche il Figlio sia detto onnipotente. Infatti in tal modo si rivelerà l'esattezza di quanto egli dice al Padre: *Tutto ciò che è mio è tuo, e tutto ciò che è tuo è mio, e in questo io sono stato glorificato* (*Io.* 17, 10). Se tutte le cose del Padre sono di Cristo, e fra tutto ciò che il Padre è è anche onnipotente, senza dubbio anche il Figlio unigenito deve essere onnipotente, perché anche il Figlio abbia tutto ciò che ha il Padre. *E in questo sono stato glorificato* (*Io.* 17, 10): infatti *nel nome di Gesú si piegherà ogni ginocchio degli esseri celesti terrestri e infernali, e ogni lingua proclamerà che il signore Gesú è nella gloria di Dio padre* (*Phil.* 2, 10-11). Pertanto effusione della gloria di Dio, in quanto onnipotente, è proprio la pura e limpida sapienza di Dio, glorificata come effusione dell'onnipotenza e della gloria.

Perché si comprenda piú chiaramente che cosa sia la gloria dell'onnipotenza aggiungiamo anche questo. Dio pa-

eo quod potentatum omnium tenet, id est caeli et terrae, solis et lunae et stellarum et omnium quae in ipsis sunt (*Ps.* 145, 6). Horum autem potentatum gerit per verbum suum, quoniam in nomine Iesu omne genu flectitur caelestium et terrestrium et infernorum. Et si omne genu flectitur Iesu, sine dubio Iesus est, cui subiecta sunt omnia (I *Cor.* 15, 27), et ipse est qui potentatum agit in omnibus, et per quem subiecta sunt patri omnia; per sapientiam namque, id est verbo ac ratione, non vi ac necessitate, subiecta sunt. Et ideo in eo ipso, quo obtinet omnia, gloria sua est; et haec est omnipotentiae purissima ac limpidissima gloria, cum ratione et sapientia, non vi ac necessitate, cuncta subiecta sunt. Purissima vero ac limpidissima gloria sapientiae satis convenienter dictum est ad distinctionem eius gloriae, quae non pura nec sincera gloria dicitur. Omnis enim natura, quae convertibilis est et commutabilis, etiamsi glorificetur in operibus iustitiae vel sapientiae, per hoc ipsum quod accidentem habet iustitiam vel sapientiam, et quod hoc quod accidit etiam decidere potest, gloria eius sincera dici ac limpida non potest. Sapientia vero dei, quae est unigenitus filius eius, quoniam in omnibus inconvertibilis est et incommutabilis, et substantiale in eo omne bonum est, quod utique mutari aut converti numquam potest, idcirco pura eius ac sincera gloria praedicatur.

11. – Tertio dicitur sapientia esse splendor lucis aeternae; cuius rei virtutem iam in praecedentibus exposuimus, cum solis similitudinem et radiorum eius splendorem introduximus et pro viribus nostris ostendimus, quomodo hoc deberet intellegi. Addemus tamen etiam hoc unum. Sempiternum vel aeternum proprie dicitur quod neque initium ut esset habuit, neque cessare umquam potest esse quod est. Hoc autem designatur apud Iohannem, cum dicit quoniam « deus lux est » (I *Io.* 1, 5). Splendor autem lucis eius sapientia sua est, non solum secundum quod lux est, sed et secundum id, quod sempiterna lux est, ita ut aeternus et aeternitatis splendor sit sapientia sua. Quod si integre intellegatur, manifeste declarat quia subsistentia

dre è onnipotente perché domina su tutto, cielo e terra, sole e luna e stelle e tutto ciò che qui si trova (*Ps.* 145, 6). Esercita il suo dominio su questi esseri per mezzo della sua parola, perché nel nome di Gesú si piega ogni ginocchio delle creature celesti terrestri ed infernali. E se ogni ginocchio si piega dinanzi a Gesú, senza dubbio è Gesú cui tutto è soggetto (I *Cor.* 15, 27), che esercita su tutto il dominio, per cui mezzo tutte le cose son soggette al Padre: infatti sono soggette per mezzo della sapienza, cioè con la ragione e non con la costrizione e la forza. Pertanto, in quanto ha il possesso di tutte le cose, sua è la gloria: ed è gloria purissima e limpidissima dell'onnipotenza, poiché tutto è soggetto grazie alla sapienza ed alla ragione, non con violenza e costrizione. Molto opportunamente la gloria dell'onnipotenza è stata detta purissima e limpidissima per distinguerla da quella gloria che non può esser definita né pura né integra. Infatti ogni natura che è soggetta a mutamento e alterazione, anche se è glorificata per le opere di giustizia e sapienza, possiede giustizia e sapienza in forma accidentale; e ciò che esiste in forma accidentale può anche venir meno: perciò la sua gloria non può esser definita né pura né integra. Ma la sapienza di Dio, che è il suo Figlio unigenito, è assolutamente immutabile ed inalterabile ed ogni bene in lei è sostanziale e non può mutarsi ed alterarsi: perciò la sua gloria è detta pura ed integra.

11. — In terzo luogo la sapienza è detta splendore di luce eterna: che cosa ciò significhi abbiamo detto precedentemente, quando abbiamo introdotto la similitudine del sole e dei suoi raggi e secondo la nostra capacità abbiamo fatto vedere in che modo essa dovesse essere intesa. Pertanto aggiungeremo ancora solo un'osservazione. Perpetuo ed eterno diciamo propriamente ciò che non ha mai cominciato ad esistere e che non può mai cessare di essere ciò che è. Proprio questo è indicato in Giovanni, quando dice: *Dio è luce* (I *Io.* 1, 5). Splendore riflesso di questa luce è la sua sapienza, non solo in quanto Dio è luce, ma anche in quanto è luce eterna, sí che la sua sapienza è splendore eterno e di eternità. Se ben compreso, questo concetto chiaramente dimostra che la sussistenza del Figlio deriva

filii ab ipso patre descendit, sed non temporaliter neque ab ullo alio initio nisi, ut diximus, ab ipso deo.

12. – Sed et speculum inmaculatum ἐνεργείας (id est inoperationis) dei esse sapientia nominatur. Ergo inoperatio virtutis dei quae sit, prius intellegenda est; quae est vigor quidam, ut ita dixerim, per quem inoperatur pater, vel cum creat vel cum providet vel cum iudicat vel cum singula quaeque in tempore suo disponit atque dispensat. Sicut ergo in speculo omnibus motibus atque omnibus actibus, quibus is qui speculum intuetur movetur vel agit, isdem ipsis etiam ea imago, quae per speculum deformatur, actibus et motibus commovetur vel agit, in nullo prorsus declinans: ita etiam sapientia de se vult intellegi, cum speculum immaculatum paternae virtutis inoperationisque nominatur; sicut et dominus Iesus Christus, qui est sapientia dei, de semet ipso pronuntiat dicens quia « opera quae facit pater, etiam filius facit similiter » (*Io.* 5, 19). Et iterum dicit quoniam « non potest a se filius facere quicquam, nisi quod viderit patrem facientem » (*ibid*). Quoniam ergo in nullo prorsus fiius a patre virtute operum inmutatur ac differt, nec aliud est opus filii quam patris, sed unus atque idem, ut ita dicam, etiam motus in omnibus est: idcirco speculum eum immaculatum nominavit, ut per hoc nulla omnino dissimilitudo filii intellegatur ad patrem. Ea sane quae secundum similitudinem vel imitationem discipuli ad magistrum a quibusdam dicta sunt, vel quod in materia corporali ea a filio fiant, quae a patre in substantiis spiritalibus prius fuerint deformata, convenire quomodo possunt, cum in evangelio filius dicatur non similia facere, sed eadem similiter facere[34]?

---

[34] Sulla base della perfetta coincidenza dell'operazione del Figlio e del Padre (il Figlio è l'operazione del Padre) Origene respinge la distinzione fra mondo spirituale creato dal Padre, e mondo materiale creato dal Figlio ad imitazione del mondo spirituale. Possiamo far risalire tale distinzione agli gnostici, secondo cui il mondo spirituale

proprio dal Padre, ma non temporalmente né da altro principio se non, come dicemmo, da Dio stesso.

12. – La sapienza è detta anche specchio immacolato dell'attività di Dio. Prima bisogna intendere che cosa sia l'attività della potenza di Dio. Si tratta, per cosí dire, di forza mediante la quale il Padre opera quando crea, quando provvede, quando giudica, quando dispone ed ordina ogni cosa a suo tempo. E come l'immagine che si forma nello specchio si muove con tutti gli stessi gesti e movimenti, senza la minima differenza, con i quali si muove colui che guarda nello specchio, cosí vuole essere compresa anche la sapienza quando è definita specchio immacolato della potenza e dell'attività del Padre; come il signore Gesú Cristo, che è sapienza di Dio, afferma di sé dicendo: *Le opere che fa il Padre, queste le fa anche il Figlio similmente* (*Io.* 5, 19); e dice ancora: *Il Figlio non può fare da sé alcunché se non ciò che avrà visto fare il Padre* (*ibid.*). Perciò poiché in nulla il Figlio differisce dal Padre per potenza di opere, né altra è l'opera del Figlio se non quella del Padre, e uno e medesimo è anche, per cosí dire, il movimento in tutti e due, la scrittura ha definito il Figlio specchio immacolato proprio perché non si concepisse la minima differenza del Figlio rispetto al Padre. Ma allora in che modo può qui adattarsi ciò che alcuni dicono a proposito dell'imitazione e della somiglianza del discepolo rispetto al maestro, o che il Figlio fa nella materia corporea ciò che nelle sostanze spirituali era stato prima creato dal Padre, dato che nel vangelo è detto non che il Figlio fa cose simili, ma che fa le stesse cose similmente?

(Pleroma) deriva da un seguito di emanazioni che hanno il loro punto di avvio nel Dio supremo, mentre il mondo materiale sarebbe stato creato direttamente dal Dio inferiore, il demiurgo, ma per ispirazione e sotto l'influenza del Salvatore, cioè del Figlio.

5. - BONTÀ DI DIO E DI CRISTO.

[*De principiis* I 2, 13] **13.** – Superest quid sit imago bonitatis eius (*Sap.* 7, 26) inquirere, in quo eadem, ut opinor, intellegi convenit, quae superius de imagine ea, quae per speculum deformatur, expressimus. Principalis namque bonitas sine dubio pater est; ex qua filius natus, qui per omnia imago est patris, [procul dubio etiam bonitatis eius convenienter imago dicetur.] ... οὕτω τοίνυν ἡγοῦμαι καὶ ἐπὶ τοῦ σωτῆρος καλῶς ἂν λεχθήσεσθαι ὅτι εἰκὼν ἀγαθότητος τοῦ θεοῦ ἐστιν, ἀλλ' οὐκ αὐτοαγαθόν. καὶ τάχα καὶ ὁ υἱὸς ἀγαθὸς ἀλλ' οὐχ ὡς ἁπλῶς ἀγαθός. καὶ ὥσπερ εἰκών ἐστι τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου (*Col.* 1, 15) καὶ κατὰ τοῦτο θεός, ἀλλ' οὐ περὶ οὗ λέγει αὐτὸς ὁ Χριστὸς « ἵνα γινώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν » (*Io.* 17, 3), οὕτως εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος ἀλλ' οὐχ ὡς ὁ πατὴρ ἀπαραλλάκτως ἀγαθός ...[35]. Non enim alia aliqua secunda bonitas existit in filio praeter eam, quae est in patre. Unde et recte ipse salvator in evangelio dicit quoniam « nemo bonus nisi unus deus pater » (*Mc.* 10, 18), quo scilicet per hoc intellegatur filius non esse alterius bonitatis, sed illius solius, quae in patre est; cuius recte imago appellatur, quia neque aliunde est nisi ex ipsa principali bonitate, ne altera bonitas quam ea quae in patre est videatur in filio; neque aliqua dissimilitudo aut distantia bonitatis in filio est. Propter quod non debet velut blasphemiae aliquod genus putari in eo quod dictum est quia « nemo bonus nisi unus deus pater » (*Mc.* 10, 18) ut propterea putetur vel Christus vel spiritus sanctus negari quod bonus sit; sed, ut superius diximus, principalis bonitas in deo patre sentienda est, ex quo vel filius natus vel spiritus sanctus procedens sine dubio

[35] Questo passo in greco è tramandato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 525) ed è confermato con una certa tendenziosità da Hier. *ep.* 124, 2: ad esso si riferisce la nostra traduzione. Rufino lo ha radicalmente abbreviato, limitandolo alla breve espressione riportata da noi in parentesi quadra, per la sua connotazione subordinante; e probabilmente il passo di Giustiniano non colma per intero la lacuna operata da Rufino. È qui evidente l'influsso della tradizione platonica che identificava Dio col bene. Numenio (presso

[*Principi* I 2, 13] 13. – Resta da esaminare che cosa sia l'immagine della sua bontà (*Sap.* 7, 26), intorno alla quale credo che convenga intendere le stesse cose che sopra abbiamo detto sull'immagine che si forma nello specchio. Bontà originaria ed assoluta senza dubbio è il Padre: quanto al Figlio che da lei è nato, in quanto immagine perfetta del Padre (giustamente credo che di lui si possa dire che è l'immagine della bontà di Dio, ma non la bontà in sé: anche il Figlio è buono ma non assolutamente buono. E come egli è immagine di Dio invisibile (*Col.* 1, 15) e per questo è Dio, ma non quello di cui proprio Cristo dice: *Affinché conoscano te il solo vero Dio* (*Io.* 17, 3): cosí è immagine della bontà, ma non buono in forma identica rispetto al Padre)... Infatti non c'è nel Figlio un'altra seconda bontà oltre a quella che c'è nel Padre. Per cui giustamente proprio il salvatore dice nel vangelo: *Nessuno è buono se non il solo Dio padre* (*Mc.* 10, 18), perché cosí si comprenda che il Figlio non ha altra bontà se non quella sola che è nel Padre: di tale bontà giustamente è detto immagine perché non deriva da altro che da questa originaria e assoluta bontà, affinché non ci sia nel Figlio altra bontà che quella che è nel Padre; e non c'è nel Figlio alcuna dissomiglianza o differenza di bontà. Perciò non si deve vedere una specie di bestemmia nell'espressione: *Nessuno è buono se non il solo Dio padre* (*Mc.* 10, 18), sí da credere che con ciò venga negata la bontà del Figlio e dello Spirito santo: ma, come abbiamo detto sopra, si deve intendere la bontà originaria ed assoluta in Dio padre: da questo il Figlio nascendo e lo Spirito santo procedendo senza

---

Euseb. *Praep. evang.* XI 22) aveva definito il Dio sommo αὐτοαγαθόν, da cui il secondo Dio (il demiurgo) deriva la bontà. Di qui discende Origene per la definizione del Padre come αὐτοαγαθόν (bontà in sé). Si noti che questa è l'unica formazione con αὐτο- che Origene attribuisce al Padre, mentre tutte le altre sono riferite al Figlio; ragione in sé (αὐτολόγος), sapienza di sé (αὐτοσοφία), vita in sé (αὐτοζωή), ecc.: cfr. *C. Cels.* III 41; *Co. Mt.* XII 9; *Co. Io.* VI 6; XXXII 28. Il Padre si definisce come pienezza di bene; le altre prerogative appartengono in proprio al Figlio, che invece non è fonte della bontà (= della divinità), ma la deriva per partecipazione dal Padre.

bonitatis eius naturam in se refert, quae est in eo fonte, de quo vel natus est filius vel procedit spiritus sanctus.

Iam vero si qua alia bona in scripturis dicuntur, vel angelus vel homo vel servus vel thesaurus vel cor bonum vel arbor bona (*Tb.* 5,22; *Mt.* 12,35; 25,31; *Lc.* 6,45; 8,15; *Mt.* 7,17), haec omnia abusive dicuntur, accidentem, non substantialem in se continentia bonitatem. Multum autem est et alterius vel operis vel temporis, congregare omnes filii dei appellationes, verbi causa, quomodo vel lumen verum est vel ostium vel iustitia vel sanctificatio vel redemptio (*Io.* 1,9; 10,9; I *Cor.* 1,30) et alia innumera, et quibus ex causis vel virtutibus vel affectibus unumquodque horum nominetur, exponere. Sed contenti his, de quibus superius disseruimus, consequenter etiam reliqua perquiramus.

dubbio riproducono in sé la natura di quella bontà, che è nella fonte da cui è nato il Figlio e procede lo Spirito santo.

Se poi altri esseri son detti buoni nelle scritture, angelo (*Tb.* 5,22) uomo (*Mt.* 12,35) servo (*Mt.* 25,21) tesoro (*Lc.* 6,45) cuore buono (*Lc.* 8,15) albero buono (*Mt.* 7, 17), tutti questi son detti buoni impropriamente, perché hanno in sé un bene accidentale, non sostanziale.

Costerebbe molta altra fatica e tempo riunire insieme tutti gli appellativi del Figlio di Dio, p. es. luce vera (*Io.* 1,9) porta (*Io.* 10,9) giustizia santificazione redenzione (I *Cor.* 1,30) e innumerevoli altri, e spiegare per quale ragione, con quale valore e con quali sentimenti ognuno di essi sia nominato. Ma accontentandoci di ciò che sopra abbiamo detto, esaminiamo in ordine anche gli altri argomenti.

CAPITOLO IV

SPIRITO SANTO E TRINITÀ

1. – Lo spirito di Dio nel VT è presentato come *dynamis* divina, forza creatrice vivificatrice e santificatrice, perciò interferente con l'attività della sapienza di Jahvè, ma in complesso presentata con piú vasta gamma di attribuzioni. Nell'aspettativa dei Giudei il regno messianico sarebbe stato caratterizzato da una effusione di spirito divino particolarmente abbondante: e questa convinzione i primi cristiani sentirono come fondamento stesso del loro costituirsi in comunità escatologica. Proprio il godere, l'esser dotato dello spirito di Dio fà del battezzato un uomo spirituale, uomo nuovo, in contrapposizione a chi ne è privo, uomo vecchio e animale. Con tale forza pregnante fu sentita la presenza dello spirito di Dio nella comunità che in certe formulazioni di Paolo e di Giovanni esso viene presentato in forma personificata, come entità che si affianca, o meglio comincia ad affiancarsi alle altre due entità del Padre e del Figlio. Fondamentale in questo senso è il comando di Gesú in *Mt.* 28, 19 di battezzare nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo. Ma per lungo tempo questi spunti che tendono già a presentare lo Spirito santo come persona divina sembrano trascurati: il problema dell'unità/distinzione di Dio viene ristretto nel II secolo al rapporto Padre/Figlio; e lo Spirito santo è considerato soprattutto come forza santificante operante nella comunità e come fonte d'ispirazione della sacra scrittura. Qualche ripresa delle formule suddette si avverte in Giustino, in Atenagora, soprattutto in Tertulliano.

Origene ha considerato anche questo punto dottrinale con la consueta lucidità e alla luce della constatazione di quanto povera fosse la tradizione ormai codificata in materia di Spirito santo (*Princ.* I, prefaz., 4): pochi dati limitati alla attività dello Spirito, mentre nulla era affermato di certo circa l'origine di esso e la sua stessa natura. Tutta la trattazione che egli svolge, nei piú diversi contesti, su questo argomento risente di tale constatazione: per quanto Origene è sicuro allorché descrive l'attività dello Spirito santo, altrettanto è incerto e titubante allorché ne cerca di scrutare l'origine e il rapporto con le altre persone divine. Egli ormai è convinto che anche lo Spirito santo sia da affiancare al Padre e al Figlio, nell'ambito della Trinità, sullo stesso livello di personalità, cioè lo concepisce come *ipostasi* (= realtà individuale e sussistente) a fianco delle ipostasi del Padre e del Figlio, preposto specificamente alla attività santificatrice del mondo e dell'uomo: ma si trova imbarazzato allorché deve descrivere la sua origine. Non lo può considerare ingenerato, perché tale è solo il Padre, neppure generato dal Padre perché tale è solo il Figlio: perciò, pur con cautela, propende a considerarlo creato dal Figlio, ma attribuendogli sempre i caratteri distintivi della divinità: eternità e possesso sostanziale dell'essere (= del bene). Al di là delle incertezze derivanti dalla scarsezza di dati tradizionali sull'argomento, la concezione origeniana dello Spirito santo sembra risentire di una certa difficoltà che l'autore avverte nell'inserire questa realtà nel contesto trinitario in senso stretto. Il fatto è che Origene fonda la sua speculazione teologica sulla base di uno schema molto semplice, impostato sulla figura di Cristo, il Figlio di Dio, visto nella sua multiforme operazione come unico tramite, unica fonte di mediazione fra il Padre e il mondo. In tal senso egli comunemente riporta anche al Figlio quelle attribuzioni considerate specifiche dello Spirito santo, p. es., l'attività santificatrice. Ciò nonostante egli, che riceve dalla tradizione la presenza dello Spirito santo accanto a quelle del Padre e del Figlio, cerca di inserirlo in una coerente e armonica presentazione della Trinità; a volte vi riesce felicemente, soprattutto allorché descrive l'attività dello Spi-

rito nel complesso dell'operazione intertrinitaria: ma altre volte tale inserimento resta un po' esteriore, motivato com'è piú da esigenze tradizionali che dalla logica interna del pensiero trinitario di Origene. Nonostante queste lacune, va rilevato che la trattazione di Origene sullo Spirito santo rappresenta quanto di piú approfondito l'antichità cristiana abbia prodotto in proposito fino agli ultimi decenni del IV secolo.

2. – Il concetto di spirito, che abbiamo visto cosí fondamentale nella religione cristiana, aveva accezione vasta e generica nella confluenza di influssi veterotestamentari (lo spirito come potenza di Jahvè) e stoici (spirito come forza divina materialmente intesa, che permea il mondo): di qui ebbe origine una certa confusione e un accavallarsi di significati: spirito può indicare sia la generica natura divina, concepita come sostrato partecipato dalle tre persone divine (Tertulliano), sia specificamente lo Spirito santo che abbiamo visto cominciare ad essere personalmente inteso in alcuni scrittori del II e del III secolo (Atenagora, Tertulliano, Origene), sia a volte addirittura il Figlio di Dio, o meglio la sua specifica componente divina, in contrapposizione alla componente umana (spirito/carne). Certi scrittori del II secolo (p. es., Erma) confondono del tutto il Figlio di Dio con lo Spirito santo. Tutto ciò, aggiungendosi alla minor importanza che la riflessione teologica attribuiva al concetto di Spirito santo, faceva sí che abbia stentato a prender quota una vera e propria teologia trinitaria, cioè intesa come riflessione riguardante l'articolazione della divinità in tre entità fra loro unite ma anche distinte. La Trinità (τριάς è attestato in Teofilo d'Antiochia, *trinitas* in Tertulliano) è alla fine del II secolo un dato di fede, operante soprattutto a livello sacramentale (battesimo nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo) e liturgico (dossologia nel nome delle tre persone), ma molto meno a livello teologico: le aperture piú significative in tal senso prima di Origene sono di Tertulliano, in una concezione digradante della Trinità: piú alto il Padre, sotto di lui il Figlio, sotto il Figlio lo Spirito santo.

Le linee fondamentali del pensiero di Origene in materia sono state implicitamente presentate allorché abbiamo trattato dello Spirito santo: basterà perciò ricordare ancora il suo imbarazzo nel cercare di inserire anche lo Spirito santo in uno schema teologico armonico ed omogeneo, ma anche la profondità di certe presentazioni dell'azione intertrinitaria. Il termine stesso di Trinità, pur non molto adoperato, è lungi dall'essere quasi del tutto assente in Origene, come qualche studioso ha di recente avventurosamente sostenuto; e la definizione già tecnicamente profilata del Padre, del Figlio e dello Spirito santo come tre *ipostasi* (*hypostaseis*), cioè tre realtà individuali e sussistenti, sarebbe diventata patrimonio comune della teologia orientale. In polemica con il monarchianismo di Sabellio, che riduceva le tre persone divine a modi di manifestarsi di un'unica divinità, privi di sussistenza personale, Origene ha insistito soprattutto sulla distinzione e la sussistenza delle tre ipostasi nell'ambito della Trinità. Per presentare l'unione di queste tre ipostasi in un'unica divinità egli ha evitato il concetto, già presente in Tertulliano, di un'unica sostanza divina partecipata dalle tre persone, perché questo concetto gli si presentava troppo connesso con la concezione di un sostrato divino materialmente inteso e perciò diviso in tre parti. La categoria del divino è stata concepita da Origene soprattutto in forma dinamica: e in tal senso egli ha preferito presentare l'unità di Dio, piú che come unità di sostanza, come unità di volere e di agire nell'operazione divina nel mondo: in questa linea Origene ha trovato formulazioni felici, che anticipano quelle della teologia molto piú evoluta della fine del IV secolo.

3. – Circa i criteri che hanno orientato la nostra scelta sugli argomenti dello Spirito santo e della Trinità, va tenuto presente quanto abbiamo già rilevato riguardo al Figlio alla luce dell'ulteriore puntualizzazione di *Princ.* I 3, 1: del Dio ingenerato e creatore hanno notizia anche i pagani, e alcuni di essi anche del Figlio di Dio; ma solo nella chiesa si conosce lo Spirito santo. I passi scelti sullo Spirito santo presentano il tentativo origeniano di definire la sua origine

(*Comm. Giov.* II 10); l'unità dello Spirito santo operante nel VT e nel NT, in opposizione agli gnostici che distinguevano nettamente le due economie, e il modo con cui esso opera nell'antica e nella nuova economia (*Princ.* II 7, 1-3); l'operazione trinitaria e il diverso modo con cui l'uomo può partecipare di essa (*Princ.* I 3, 7-8); la presentazione della Trinità in relazione al problema della connessione fra eternità di Dio e creazione del mondo (*Princ.* I 4, 3-5); il modo con cui Origene presenta l'unità delle ipostasi divine (*C. Cels.* VIII 12; *Dial. con Eracl.* 2-4). A proposito di questo ultimo argomento, va precisato che esso è affrontato da Origene nel contesto della polemica antimonarchiana, che riguardava specificamente il rapporto fra Cristo e il Padre e solo marginalmente interessava lo Spirito santo. Perciò Origene, che variamente presenta la componente dello Spirito santo nell'articolazione dell'operazione trinitaria, allorché tratta specificamente la questione dell'unità di Dio, restringe la trattazione al Padre e al Figlio.

1. - LO SPIRITO SANTO NELLA CHIESA.

[*De principiis* I 3, 1] 1. – Consequens igitur est nunc, ut de spiritu sancto quam possumus breviter requiramus. Et omnes quidem qui quoquomodo providentiam esse sentiunt, deum esse ingenitum, qui universa creavit atque disposuit, confitentur eumque parentem universitatis agnoscunt. Huic tamen esse filium non nos soli pronuntiamus, quamvis satis hoc et mirum et incredulum videatur his, qui apud Graecos vel barbaros philosophari videntur; tamen a nonnullis etiam ipsorum habita eius videtur opinio, cum verbo dei vel ratione creata esse omnia confitentur[1]. Nos vero secundum fidem doctrinae eius, quam divinitus adspiratam pro certo habemus, eminentiorem divinioremque rationem de filio dei nullius alterius possibilitatis esse credimus exponere atque in hominum cognitionem proferre, nisi eius solius scripturae, quae a spiritu sancto inspirata est, id est evangelicae atque apostolicae nec non legis ac prophetarum, sicut ipse Christus asseruit (*Lc.* 24, 25 sgg.). De subsistentia vero spiritus sancti ne suspicionem quidem ullam habere quis potuit praeter eos, qui in lege et prophetis versati sunt, vel eos, qui se Christo credere profitentur. Nam de deo quidem patre quamvis digne proloqui nemo valeat, tamen possibile est intellectum aliquem capi

---

[1] Sulla conoscenza del logos divino da parte dei filosofi greci si veda *Ho. Gen.* 14, 3, da noi riportato nel c. 1. Origene qui evidentemente si riferisce al secondo Dio (seconda ipostasi) di Numenio

[*Principi* I 3, 1] **1.** – Secondo l'ordine degli argomenti, a questo punto trattiamo con la massima concisione dello Spirito santo. Tutti coloro che in qualunque modo comprendono che c'è la provvidenza, affermano l'esistenza di un Dio ingenerato, che ha creato e disposto ogni cosa, e lo riconoscono Padre dell'universo. Che questi abbia un Figlio non affermiamo solo noi, benché ciò sembri molto strano e incredibile a quelli che presso i Greci ed i barbari si dedicano alla filosofia: tuttavia anche alcuni di loro sembrano di questo avviso, poiché dicono che l'universo è stato creato dalla parola di Dio. Noi però secondo la fede nell'insegnamento che sappiamo per certo divinamente ispirato crediamo che non c'è altra possibilità di dare del Figlio di Dio spiegazione piú elevata e piú aderente alla sua divinità e di farla conoscere agli uomini, se non sulla base della scrittura che è stata ispirata dallo Spirito santo, cioè i vangeli, gli scritti degli apostoli e ancora la legge ed i profeti, come ha affermato lo stesso Cristo (*Lc.* 24, 25 sgg.). Ma l'esistenza dello Spirito santo nessuno l'ha potuta neppure sospettare oltre quelli che son versati nella legge e nei profeti e quelli che professano di credere in Cristo. Infatti, benché nessuno sia capace di parlare degnamente del Padre, tuttavia è possibile aver di lui una qualche conoscenza tratta dalle creature visibili e da ciò che l'intelletto

---

e Albino. A *C. Cels.* VI 8 e 47 egli attribuisce la concezione di un Dio supremo e del suo Figlio creatore del mondo a Platone stesso sulla scorta di un passo dell'*ep.* 6.

ex occasione visibilium creaturarum et ex his, quae humana mens naturaliter sentit; insuper etiam de scripturis sanctis confirmari possibile est. Sed et de filio dei, quamvis nemo noverit filium nisi pater (*Mt.* 11, 27), tamen ex divinis scripturis etiam de ipso qualiter sentiri debeat, mens humana formatur, non solum ex novo, sed etiam ex veteri testamento per ea, quae a sanctis gesta ad Christum figuraliter referuntur, ex quibus adverti vel divina eius natura vel humana, quae ab eo assumpta est, potest.

[*De principiis* II 7, 1-2] 1. – Tempus est ergo nunc de spiritu sancto nos pro viribis pauca disserere, quem dominus et salvator noster in evangelio secundum Iohannem paracletum (*Io.* 14, 16) nominavit. Sicut enim idem ipse deus atque idem ipse Christus, ita idem ipse et spiritus sanctus est, qui et in prophetis et in apostolis fuit, id est sive in illis, qui ante adventum Christi deo crediderunt, sive in his, qui per Christum confugerunt ad deum. Et duos quidem deos ausos esse haereticos dicere et duos Christos audivimus, duos autem spiritus sanctos numquam cognovimus ab aliquo praedicari[2]. Quomodo enim hoc de scripturis poterunt affirmare, aut quam differentiam dare poterunt inter spiritum sanctum et spiritum sanctum? si tamen definitio aliqua aut descriptio inveniri potest spiritus sancti. Nam ut concedamus Marcioni vel Valentino posse differentias deitatis inducere et aliam boni naturam aliam vero iusti describere, quid excogitabit aut quid inveniet, ut differentiam sancti spiritus introducat? Nihil ergo illos posse ad indicium qualiscumque differentiae arbitror invenire.

2. – Nos vero aestimamus quod participationem eius similiter ut sapientiae dei et verbi dei absque ulla differentia creatura rationabilis omnis assumat. Video tamen quod praecipuus spiritus sancti adventus ad homines post ascensionem Christi in caelos magis quam ante adventum eius

---

[2] Origene è meno deciso in *Frag. in Titum*, PG XIV 1304 sg., dove dice che se uno distingue lo Spirito santo che ha ispirato i profeti da quello che ha ispirato gli apostoli commette lo stesso peccato di chi distingue il Dio del NT dal Dio del VT. In effetti gli gnostici non distinguevano esplicitamente due spiriti, come invece distinguevano il Dio del VT dal Dio del NT; ma la distinzione che

umano conosce naturalmente. Inoltre, anche dalle sacre scritture è possibile confermare questa conoscenza. Quanto al Figlio di Dio, benché *nessuno conosca il Figlio se non il Padre* (*Mt.* 11,27), tuttavia l'intelletto umano è istruito dalle sacre scritture come anche lui debba essere inteso, non solo dal nuovo ma anche dal vecchio testamento, per mezzo delle azioni compiute dai santi che tipologicamente si riferiscono a Cristo e dalle quali possiamo riconoscere sia la sua natura divina sia quella umana da lui assunta.

[*Principi* II 7,1-2] 1. – Perciò ora è tempo di dire qualcosa, secondo la nostra capacità, sullo Spirito santo che il nostro signore e salvatore nel vangelo secondo Giovanni ha chiamato paracleto (*Io.* 14,16 ecc.). Infatti come lo stesso Dio e lo stesso Cristo, cosí è lo stesso Spirito santo che è stato nei profeti e negli apostoli, cioè sia in quelli che credettero in Dio prima della venuta di Cristo sia in quelli che per mezzo di Cristo son venuti a Dio. Abbiamo sentito che gli eretici osano parlare di due dèi e di due Cristi, ma da nessuno abbiamo mai sentito parlare di due Spiriti santi. Come infatti avrebbero potuto affermare ciò fondandosi sulla scrittura? o che differenza avrebbero potuto introdurre fra Spirito santo e Spirito santo?, ammesso che si possa trovare definizione o descrizione dello Spirito santo. Concediamo pure a Marcione e Valentino che è possibile introdurre differenze in Dio e descrivere una natura del Dio buono ed una natura del Dio giusto: ma chi riuscirà ad introdurre differenza nello Spirito santo? Credo che essi non possono trovare alcun indizio in questo senso.

2. – Noi crediamo che di lui, come della sapienza e della parola di Dio, può partecipare senza alcuna differenza ogni creatura razionale. Ma vedo che la venuta dello Spirito santo fra gli uomini si è propriamente manifestata dopo l'ascesa di Cristo in cielo piú che prima della sua

---

essi facevano fra la vecchia e la nuova economia comportava anche la distinzione fra l'ispirazione del NT e del VT, cioè fra lo spirito del Padre che aveva ispirato gli apostoli, e lo spirito del demiurgo che aveva ispirato Mosè e i profeti. Tutta questa problematica è ben presente ad Origene qui sotto, ove egli sottolinea la continuità fra le due economie nell'identità dello spirito dell'una e dell'altra.

declaretur. Antea namque solis prophetis et paucis, si qui forte in populo meruisset, donum sancti spiritus praebebatur; post adventum vero salvatoris scriptum est adimpletum esse illud, quod dictum fuerat in propheta Iohel, quia « erit in novissimis diebus, et effundam de spiritu meo super omnem carnem, et prophetabunt » (*Act.* 2, 16; *Ioel* 3, 1), quod utique tale est sicut illud, quod ait: « Omnes gentes servient ei » (*Ps.* 71, 11). Per gratiam ergo sancti spiritus cum reliquis quam plurimis etiam illud magnificentissimum demonstratur, quod ea, quae in prophetis scripta sunt vel in lege Moysi, pauci tunc, id est ipsi prophetae et vix sicubi unus ex omni populo superare poterat intellectum corporeum et maius aliquid sentire, id est spiritale quid poterat intellegere in lege vel prophetis; nunc autem innumerae sunt multitudines credentium, qui licet non omnes possint per ordinem atque ad liquidum spiritalis intellegentiae explanare consequentiam, tamen omnes paene persuasum habent quod neque circumcisio corporaliter intellegi debeat neque otium sabbati vel sanguinis effusio pecoris, neque quod de his Moysi responsa darentur a deo: qui utique sensus dubium non est quod Spiritus sancti virtute omnibus suggeratur [3].

2. - ORIGINE DELLO SPIRITO SANTO.

[*Commentarium in Ioannem* II 10] **10.** – [73] Ἐξεταστέον δέ, ἀληθοῦς ὄντος τοῦ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο » (*Io.* 1, 3), εἰ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον δι' αὐτοῦ ἐγένετο. Οἶμαι γὰρ ὅτι τῷ μὲν φάσκοντι γενητὸν αὐτὸ εἶναι καὶ προιεμένῳ τὸ « πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο » ἀναγκαῖον παραδέξασθαι, ὅτι καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, πρεσβυτέρου παρ' αὐτὸ τοῦ λόγου τυγχάνοντος.

---

[3] Nel passo che qui si conclude Origene formula con precisione, in senso antignostico, il concetto del progresso della nuova economia rispetto all'antica, ravvisandolo nel molto maggior numero di coloro che, rispetto a prima, possono comprendere il senso spirituale della scrittura, cioè approfondire la conoscenza del mistero divino, sco-

venuta. Infatti prima il dono dello Spirito santo veniva concesso soltanto ai profeti ed a pochi del popolo che lo avessero meritato. Invece dopo la venuta del salvatore è stato scritto che si è adempiuto ciò che era stato detto dal profeta Gioele: *Avverrà negli ultimi giorni: effonderò il mio spirito su tutta la carne e profeteranno* (*Act.* 2, 16 sg.; *Ioel* 3, 1); e questo equivale a dire: *Tutte le genti gli serviranno* (*Ps.* 71, 11). Per la grazia dello Spirito santo, fra tante altre cose, si è rivelato anche questo di meraviglioso: che fino allora solo pochi, i profeti e a stento qualcuno del popolo, potevano intendere ciò che è scritto nei profeti e nella legge mosaica al di là del senso letterale e comprendervi qualcosa di piú importante, cioè il senso spirituale; invece ora sono innumerevoli i credenti che, anche se non riescono ad intendere il significato spirituale in tutta estensione pienezza e organicità, tuttavia sono convinti quasi tutti che la circoncisione non deve essere intesa corporalmente e neppure il riposo del sabato e il sacrificio della pecora, e che non questo avevano di mira i precetti che Dio dava a Mosè. E non v'è dubbio che questa convinzione è ispirata in tutti dalla potenza dello Spirito santo.

[*Commento a Giovanni* II 10] **10.** – [73] Fermo quindi restando che *tutto è stato fatto per mezzo di lui* (*Io.* 1, 3), occorre vedere se anche lo Spirito santo è stato fatto per mezzo di lui. Ritengo infatti che, se si ammette che lo Spirito è stato fatto e si parte dal presupposto che tutto è stato fatto per mezzo del Figlio, è necessario ammettere che anche lo Spirito è stato fatto per mezzo del Figlio, in quanto il Logos è anteriore a lui. Chi invece non

---

prendo nei fatti del VT simboli e prefigurazioni di Cristo e della chiesa. Come si vede, qui Origine pone fra le due economie un progresso quantitativo piuttosto che qualitativo, sempre a causa della preoccupazione antignostica, che lo porta piuttosto a rilevare le affinità fra le due economie che non le differenze e perciò a non considerare la rivelazione del NT superiore anche qualitativamente rispetto all'antica. Altrove insiste anche sul progresso nella rivelazione divina.

Τῷ δὲ μὴ βουλομένῳ τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ Χριστοῦ γεγονέναι ἕπεται τὸ « ἀγέννητον » αὐτὸ λέγειν, ἀληθῆ τὰ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τούτῳ εἶναι κρίνοντι[4].

[74] Ἔσται δέ τις καὶ τρίτος παρὰ τοὺς δύο, τόν τε διὰ τοῦ λόγου παραδεχόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγονέναι καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτὸ εἶναι ὑπολαμβάνοντα, δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν· ἀλλὰ τάχα προστιθέμενος μᾶλλον, ἐὰν ἕτερον νομίζῃ εἶναι τὸν υἱὸν παρὰ τὸν πατέρα, τῷ τὸ αὐτὸ αὐτὸ τυγχάνειν τῷ πατρί, ὁμολογουμένως διαιρέσεως δηλουμένης τοῦ ἁγίου πνεύματος παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ « Ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ' ἂν βλασφημήσῃ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα, οὐχ ἕξει ἄφεσιν οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι » (*Mt.* 12, 32).

[75] Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς προσιέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει ⟨πρῶτον⟩ πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγενημένων.

[76] Καὶ τάχα αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ μὴ καὶ αὐτὸ υἱὸν χρηματίζειν τοῦ θεοῦ, μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος[5], οὗ χρῄζειν ἔοικε τὸ ἅγιον

---

[4] Questa interpretazione estensiva di *Io.* 1, 3 con riferimento anche allo Spirito santo, sarebbe stata ripresa dagli ariani negli ultimi decenni del IV secolo. Come si vede, Origene nella sua incertezza giunge a proporre la tesi della creaturalità dello Spirito santo soprattutto per esclusione: non può essere generato, perché il Figlio è unigenito (cfr. *infra*), e non può essere considerato ingenerato, perché tale è solo il Padre; non resta che considerarlo creato. In apparente contraddizione con l'interpretazione qui fornita di *Io.* 1, 3, Origene a *Princ.* I 3, 3 dice che nessun passo della sacra scrittura afferma chiaramente che lo Spirito santo è stato creato. In realtà fra i due passi non c'è contraddizione, perché in *Io.* 1, 3 non è detto esplicitamente che lo Spirito santo è stato creato, ma questa conclusione è tratta da Origene stesso, e con cautela. Il passo surriferito del *De principiis* non può fornire lumi precisi sulla questione che qui ci interessa perché sembra evidente che Rufino lo abbia alterato

vuole accettare che lo Spirito santo sia stato fatto per mezzo di Cristo, per non andare contro la verità proclamata dal vangelo di Giovanni deve di conseguenza ammettere che lo Spirito santo è non-generato. [74] Oltre a chi ammette che lo Spirito santo sia stato fatto per mezzo del Figlio e a chi ritiene che sia non-generato, un terzo potrebbe opinare che non sussista neppure una sostanza propria dello Spirito santo, distinta dal Padre e dal Figlio. Ma questa soluzione, ammesso che salvi la differenza del Figlio dal Padre, forse finisce con l'affermare l'identità dello Spirito Santo con il Padre, dal momento che la distinzione tra Figlio e Spirito santo appare evidente dalle seguenti parole: *Se uno dirà una parola contro il Figlio dell'uomo gli sarà perdonata, ma se uno la dirà contro lo Spirito santo non gli sarà perdonata né in questo secolo né in quello futuro* (*Mt.* 12,32). [75] Quanto a noi, persuasi come siamo che esistono tre ipostasi, il Padre, il Figlio e lo Spirito santo, e che crediamo che nessuna di esse, all'infuori del Padre, sia non-generata, riteniamo come maggiormente consono alla pietà e alla verità [pensare] che lo Spirito santo abbia una posizione preminente su tutto ciò che è stato fatto per mezzo del Logos e sia appunto nell'ordine il primo degli esseri derivati dal Padre per mezzo di Cristo. [76] E forse è questo il motivo per cui lo Spirito non è chiamato anch'egli Figlio di Dio, perché solo l'Unigenito è Figlio per natura fin dal principio. Lo Spirito santo sem-

---

sopprimendo un passo che forse era del tipo di quello che qui stiamo esaminando. Per ridimensionare l'affermazione origeniana della creaturalità dello Spirito santo nei suoi giusti limiti, va aggiunto che in altri passi Origene afferma con chiarezza che lo Spirito santo fa parte della Trinità, che è eterna, e che tutto ciò che si predica di lui, si predica *sub specie aeternitatis*, cioè in modo autenticamente divino: *Princ.* I 3,4; IV 4,1; *Co. Io.* X 39; *Co. Gen.*, *PG* XII 45.

[5] Affermazione fondamentale nella storia della teologia trinitaria, rilevante la sussistenza individuale e la distinzione fra loro delle tre persone trinitarie. Il concetto e la terminologia sarebbero diventate tradizionali in quasi tutto l'Oriente nel corso del IV secolo, proponendo uno dei fondamentali argomenti di discussione al tempo della controversia ariana.

πνεῦμα διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον εἰς τὸ εἶναι ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον καὶ πᾶν ὁτιποτοῦν χρὴ αὐτὸ νοεῖν τυγχάνειν κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων ἡμῖν Χριστοῦ ἐπινοιῶν.

[77] Οἶμαι δὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα τήν, ἵν' οὕτως εἴπω, ὕλην τῶν ἀπὸ θεοῦ χαρισμάτων[6] παρέχειν τοῖς δι' αὐτὸ καὶ τὴν μετοχὴν αὐτοῦ χρηματίζουσιν ἁγίοις, τῆς εἰρημένης ὕλης τῶν χαρισμάτων ἐνεργουμένης μὲν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, διακονουμένης δὲ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ὑφεστώσης δὲ κατὰ τὸ ἅγιον πνεῦμα.

[78] Καὶ κινεῖ με εἰς τὸ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ὑπολαβεῖν Παῦλος περὶ χαρισμάτων οὕτω που γράφων· « Διαιρέσεις δὲ χαρισμάτων εἰσί, τὸ δ' αὐτὸ πνεῦμα· καὶ διαιρέσεις διακονιῶν εἰσί, καὶ ὁ αὐτὸς κύριος· καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσί, καὶ ὁ αὐτός ἐστι θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν » (I *Cor.* 12, 4 sgg.).

3. – L'AZIONE DELLO SPIRITO SANTO.

[*De principiis* I 3, 5. 7-8) 5. – Rectum tamen videtur inquirere quid causae sit, quod qui regeneratur per deum in salutem opus habet et patre et filio et spiritu sancto, non percepturus salutem, nisi sit integra trinitas; nec possibile sit participem fieri patris vel filii sine spiritu sancto. De quibus discutientes sine dubio necessarium erit ut operationem specialem spiritus sancti et specialem patris ac filii describamus. [ὅτι] ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι, ὅπερ ἐστίν, ἐλαττόνως δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά (δεύτερος γάρ ἐστι τοῦ πατρός), ἔτι δὲ ἡττόνως τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον· ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἡ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν διαφέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύ-

[6] Tendendo a presentare le persone divine in forma il meno possibile antropomorfa qui Origene considera lo Spirito santo come il

bra aver bisogno del Figlio, che gli somministri l'esistenza, cioè non soltanto l'essere, ma anche l'essere sapiente, dotato di Logos, giusto, e tutto ciò che dobbiamo pensare egli sia, in virtú della partecipazione agli aspetti di Cristo, di cui abbiamo trattato in precedenza. [77] Io ritengo che lo Spirito santo offra, per cosí dire, la materia dei doni di grazia concessi da Dio a coloro che per lui e per la loro partecipazione a lui sono chiamati « santi »: questa materia dei doni di grazia, di cui si è detto, è prodotta da Dio Padre, è dispensata da Cristo e diventa sussistente nello Spirito santo. [78] A pensare cosí sono indotto da un passo di Paolo, là dove parla dei carismi: *C'è poi varietà di doni [dello Spirito], ma un solo Spirito; c'è varietà di ministeri, ma un solo Signore; c'è varietà di attività, ma un solo Dio che opera tutto in tutti* (I *Cor.* 12, 4 sgg.).

[*Principi* I 3, 5. 7-8] 5. – Sembra opportuno ricercare il motivo per cui chi è rigenerato da Dio alla salvezza abbia bisogno del Padre del Figlio e dello Spirito santo, non potendo avere la salvezza se la trinità non è completa, né è possibile diventar partecipi del Padre e del Figlio senza lo Spirito santo. Esaminando queste questioni, sarà necessario esporre l'attività specifica dello Spirito santo e l'attività specifica del Padre e del Figlio. ⟨Dio padre, che tutto abbraccia, giunge fino a ciascuno degli esseri, facendolo partecipare del suo essere e facendolo essere ciò che è; il Figlio è inferiore rispetto al Padre giungendo soltanto alle creature razionali: infatti è secondo dopo il Padre; ancora inferiore è lo Spirito santo che giunge solo ai santi. Perciò la potenza del Padre è maggiore di quella del Figlio e dello Spirito santo; quella del Figlio maggiore rispetto allo Spirito santo; quella dello Spirito santo a sua volta è supe-

complesso, semplice e indivisibile, dei carismi, delle grazie divine che il Padre elargisce per opera del Figlio. Cfr. *infra* lo stesso concetto a *Princ.* I 3, 7.

ματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια[7]. Arbitror igitur operationem quidem esse patris et filii tam in sanctis quam in peccatoribus, in hominibus rationabilibus et in mutis animalibus, sed et in his, quae sine anima sunt, et in omnibus omnino quae sunt; operationem vero spiritus sancti nequaquam prorsus incidere vel in ea, quae sine anima sunt, vel in ea, quae animantia quidem sed muta sunt, sed ne in illis quidem inveniri, qui rationabiles quidem sunt sed in malitia positi (I *Io.* 5, 19) nec omnino ad meliora conversi. In illis autem solis esse arbitror opus spiritus sancti, qui iam se ad meliora convertunt et per vias Christi Iesu (I *Cor.* 4, 17) incedunt, id est qui sunt in bonis actibus et in deo permanent (*Eph.* 2, 10; I *Io.* 4, 13)[8].

7. – Hoc ergo pacto operatio virtutis dei patris et filii indiscrete super omnem protenditur creaturam, spiritus vero sancti participationem a sanctis tantummodo haberi invenimus. Propter quod dicitur: « Nemo potest dicere dominum Iesum nisi in spiritu sancto » (I Cor. 12, 3). Et vix aliquando ipsi apostoli digni habentur audire: « Accipietis virtutem superveniente in vos spiritu sancto » (*Act.* 1, 8). Propter quod et consequens puto quia qui peccaverit quidem in filium hominis venia dignus est pro eo quod is, qui verbi (vel rationis) est particeps, si desinat rationabiliter vivere, videtur in ignorantiam vel stultitiam decidisse et propter hoc veniam promereri; qui autem iam dignus habitus est sancti spiritus participatione et retro fuerit conversus, hic re ipsa et opere blasphemasse dicitur in spiritum sanctum (*Mt.* 12, 32).

---

[7] Il passo è tramandato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 524) e in latino da Hier. *ep.* 124, 2. Rufino l'ha omesso per il carattere subordinante. Da tutto il resto dell'argomentazione risulta la difficoltà, da parte di Origene, di inserire organicamente lo Spirito santo in uno schema trinitario: infatti egli, pur distinguendo un'operazione specifica del Padre diretta a tutti gli esseri in quanto tali, e un'operazione specifica del Logos diretta a tutti gli esseri dotati di ragione, in virtú della perfetta coincidenza dell'azione del Padre con quella del Figlio (cfr. *supra* I 2, 12 a c. 3) fa partecipare il

riore rispetto agli altri esseri santi). Ritengo perciò che l'azione del Padre e del Figlio sia diretta sia ai santi sia ai peccatori, agli uomini dotati di ragione e agli animali privi di parola, anche agli esseri che sono senza anima e in generale a tutti gli esseri. Invece l'azione dello Spirito santo non può assolutamente dirigersi a esseri senz'anima o a quelli che, pur animati, son privi di parola e neppure a coloro che son dotati di ragione ma sono in possesso del male (I *Io.* 5, 19) e non sono assolutamente volti al bene. Ritengo che lo Spirito santo agisca soltanto su coloro che già si volgono al bene e procedono per la via di Cristo (I *Cor.* 4, 17), cioè che fanno il bene (*Eph.* 2, 10) e sono in Dio (I *Io.* 4, 13).

7. – In tal modo l'azione della potenza di Dio padre e del Figlio si estende senza distinzione a tutte le creature; invece vediamo che solo i santi partecipano dello Spirito santo. Perciò è detto: *Nessuno può dire signore Gesú se non nello Spirito santo* (I *Cor.* 12, 3). Ed anche gli apostoli solo alla fine son ritenuti degni di udire: *Riceverete la forza quando verrà in voi lo Spirito santo* (*Act.* 1, 8). Perciò ritengo logicamente conseguente che chi ha peccato contro il Figlio dell'uomo è degno di perdono (*Mt.* 12, 32), perché colui che partecipa della ragione, se smette di vivere razionalmente, cade nell'ignoranza e nella stoltezza, e per questo merita il perdono. Invece chi è stato ritenuto degno di partecipare dello Spirito santo e si sarà volto indietro, di lui è detto che effettivamente e realmente ha bestemmiato contro lo Spirito santo (*ivi*).

Figlio ad ogni operazione del Padre. Lo stesso invece non accade per lo Spirito santo, la cui operazione risulta piú delimitata rispetto a quella comune alle altre due persone divine.

[8] Il passo che comincia con *arbitror* e finisce qui non va considerato parafrasi rufiniana del passo riportato nell'originale da Giustiniano, come ha ritenuto qualche studioso, bensí come la sua continuazione; e proprio perché non riprende esattamente lo stesso concetto, non va ritenuto corrotto, come ha sospettato Koetschau. Per maggiori dettagli cfr. il mio commento *ad loc.*

Ne quis sane existimet nos ex eo quod diximus spiritum sanctum solis sanctis praestari, patris vero et filii beneficia vel inoperationes pervenire ad bonos et malos et iustos et iniustos (*Mt.* 5, 45), praetulisse per hoc patri et filio spiritum sanctum vel maiorem eius per hoc asserere dignitatem; quod utique valde inconsequens est. Proprietatem namque gratiae eius operisque descripsimus. Porro autem nihil in trinitate maius minusve dicendum est, cum unus deitatis fons verbo ac ratione sua teneat universa, spiritu vero oris sui quae digna sunt sanctificatione sanctificet, sicut in psalmo scriptum est: « Verbo domini caeli firmati sunt, et spiritu oris eius omnis virtus eorum » (*Ps.* 32, 6)[9]. Est namque etiam dei patris quaedam inoperatio praecipua praeter illam, quam omnibus ut essent naturaliter praestitit. Est et domini Iesu Christi praecipuum quoddam ministerium in eos, quibus naturaliter ut rationabiles sint confert, per quod ad hoc quod sunt praestatur eis ut bene sint. Est alia quoque etiam spiritus sancti gratia, quae dignis praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a patre secundum meritum eorum, qui capaces eius efficiuntur[10]. Quod manifestissime indicat apostolus Paulus, unam eandemque virtutem trinitatis exponens in eo cum dicit: « Divisiones autem sunt donorum, idem autem spiritus; et divisiones sunt ministeriorum, idem autem dominus; et divisiones sunt operationum, idem autem deus, qui operatur omnia in omnibus. Unicuique autem datur manifestatio spiritus secundum id quod expedit » (I*Cor.* 12, 4 sgg.). Ex quo manifestissime designatur quod nulla est in

---

[9] Il passo da *porro* fino a qui è sembrato in contrasto rispetto alla consueta presentazione subordinazionista della Trinità che fa Origene, e perciò è stato ritenuto interpolazione rufiniana. Ma è perfettamente origeniano il concetto di *una fonte, ecc.*, che trova riscontro ed illustrazione a *Ho. Num.* 12, 1. Quanto all'affermazione egalitaria sulla Trinità, essa va vista in relazione col contesto, dove si tratta della concorde azione delle persone divine per la santificazione dei fedeli e si afferma che, sotto questo punto di vista, non c'è differenza in esse. In questo ristretto contesto anche l'affermazione sulla uguaglianza della Trinità può essere accettata come autentica. Per l'interpretazione di *Ps.* 32, 6 in riferimento insieme al Figlio e allo Spirito santo si veda *Ho. Lev.* 5, 2 e *Co. Io.* I 39.

Ma nessuno pensi che, avendo detto che lo Spirito santo è accordato solo ai santi mentre l'attività ed i benefici del Padre e del Figlio si estendono ai buoni ed ai cattivi, ai giusti e agl'ingiusti (*Mt.* 5, 45), noi con ciò abbiamo collocato lo Spirito santo al disopra del Padre e del Figlio e affermiamo maggiore la sua dignità: ciò sarebbe del tutto assurdo. Infatti abbiamo descritto la caratteristica della sua grazia e della sua opera. Ma nulla di maggiore o minore bisogna affermare nella trinità, poiché una sola fonte della divinità abbraccia con la sua parola e la sua ragione tutto l'universo e con lo spirito della sua bocca santifica gli esseri che son degni di santificazione, come è scritto nel salmo: *Dalla parola del signore sono stati stabiliti i cieli e dallo spirito della sua bocca tutta la loro potenza* (*Ps.* 32, 6). Infatti c'è anche un'attività specifica del Padre, oltre quella per cui secondo la sua natura ha comunicato a tutti l'essere. C'è anche un ufficio specifico del signore Gesú Cristo verso coloro ai quali secondo la sua natura ha comunicato la razionalità, per cui al fatto che sono si aggiunge quello di essere in felice condizione. C'è poi anche la grazia dello Spirito santo che è comunicata a chi ne è degno, trasmessa da Cristo e operata dal Padre secondo il merito di coloro che si rendono meritevoli di riceverla. Questo chiaramente indica l'apostolo, dimostrando che una e la stessa è l'attività della trinità, quando dice: *Ci sono distinzioni di doni, ma lo spirito è lo stesso; e distinzioni di funzioni, ma il signore è lo stesso; distinzioni di attività, ma Dio è lo stesso, che opera tutto in tutti. A ciascuno è concessa la rivelazione dello spirito secondo quanto gli conviene* (I *Cor.* 12, 4 sgg.). E questo significa chiaramente che non c'è

---

[10] In questo passo Origene distingue nel Padre e nel Figlio due specie di attività: una è inerente alla loro specifica individualità, per cui il Padre, in quanto essere assoluto, in sé, lo trasmette a tutte le creature; e il Figlio, in quanto ragione, la trasmette agli esseri razionali. L'altra operazione, per la quale il Padre agisce insieme col Figlio, è diretta al bene degli esseri da loro creati. A questa seconda azione contribuisce anche lo Spirito santo, e per esso si tratta di azione inerente alla sua specifica individualità: essa consiste appunto nella santità, per cui partecipazione gli esseri razionali possono diventare santi.

trinitate discretio, sed hoc, quod donum spiritus dicitur, ministratur per filium et inoperatur per deum patrem. « Omnia autem operatur unus atque idem spiritus, dividens unicuique prout vult » (I *Cor.* 12, 11).

8. – His igitur de unitate patris et filii ac spiritus sancti protestatis, redeamus nunc ad eum ordinem, quem disserere coeperamus. Deus pater omnibus praestat ut sint, participatio vero Christi secundum id, quod verbum (vel ratio) est, facit ea esse rationabilia. Ex quo consequens est ea vel laude digna esse vel culpa, quia et virtutis et malitiae sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia spiritus sancti, ut ea quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur. Cum ergo primo ut sint habeant ex deo patre, secundo ut rationabilia sint habeant ex verbo, tertio ut sancta sint habeant ex spiritu sancto: rursum Christi secundum hoc, quod iustitia (I *Cor.* 1, 30) dei est, capacia efficiuntur ea, quae iam sanctificata ante fuerint per spiritum sanctum; et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem spiritus sancti, consequuntur nihilominus donum sapientiae secundum virtutem inoperationis spiritus dei[11]. Et hoc puto Paulum dicere, cum ait quibusdam sermonem dari sapientiae, aliis sermonem scientiae secundum eundem spiritum. Et designans unamquamque discretionem donorum, refert omnia ad universitatis fontem et dicit: « Divisiones sunt inoperationum, sed unus deus, qui operatur omnia in omnibus » (I *Cor.* 12, 6). Unde et inoperatio patris, quae esse praestat omnibus, clarior ac magnificentior invenitur, cum unusquisque per participationem Christi secundum id, quod sapientia est, et secundum id, quod scientia est et sanctificatio est, proficit et in altiores profectuum gradus venit; et per hoc quod participatione spiritus sancti sanctificatus est quis, purior ac sincerior effectus, dignius recipit sapientiae ac scientiae gratiam, ut depulsis omnibus expurgatisque pollutionis atque

[11] Per comprendere il ragionamento di Origene bisogna tener presente la teoria dei vari appellativi (*epinoiai*) di Cristo presentata nel c. 2. In base ad essa la molteplicità di aspetti con cui il Figlio opera nel mondo permette ai fedeli di partecipare di lui a diversi

alcuna differenza nella trinità, ma quello che è detto dono dello spirito è trasmesso per opera del Figlio e prodotto per opera del Padre: *Ma tutto opera un solo e medesimo spirito, dividendo a ciascuno come vuole* (I *Cor.* 12, 11).

8. – Esposti questi concetti sull'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito santo, torniamo all'argomento che avevamo cominciato a trattare. Dio padre comunica a tutti l'essere; partecipare di Cristo in quanto ragione li fa essere razionali. Di qui risulta che questi esseri son meritevoli di lode o di colpa perché son capaci di bene e di male; e ne consegue che è presente anche la grazia dello Spirito santo, perché questi esseri che per loro natura non son santi lo diventino partecipando di quello. E mentre per prima cosa essi hanno l'essere dal Padre, per seconda l'essere razionali dalla ragione divina, per terza l'esser santi dallo Spirito santo, d'altra parte diventano capaci di accogliere Cristo in quanto giustizia di Dio (I *Cor.* 1, 30) quelli che già prima saranno stati santificati dallo Spirito santo; e coloro che avranno meritato di progredire fino a questo punto grazie alla santificazione dello Spirito santo conseguono anche il dono della sapienza in proporzione alla capacità d'azione dello Spirito di Dio. Credo che proprio questo voglia dir Paolo quando dice che ad alcuni è stata data la parola di saggezza, ad altri di scienza secondo il medesimo spirito; ed indicando la distinzione di tutti i doni, li riporta tutti alla fonte di tutto e dice: *Ci sono distinzioni di attività, ma uno solo è Dio che opera tutto in tutti* (I *Cor.* 12, 6). Perciò l'azione di Dio, che comunica a tutti l'essere, risulta piú splendida e piú grandiosa allorché uno, partecipando di Cristo in quanto sapienza scienza e santificazione, progredisce ai gradi piú alti di perfezione, e poiché è santificato dalla partecipazione dello Spirito santo, reso piú puro ed integro, riceve piú degnamente la grazia della sapienza e della scienza: in tal modo, puri-

---

livelli. Ogni essere razionale partecipa di Cristo in quanto ragione, logos; ma quelli che avranno cominciato a santificarsi per la grazia dello Spirito santo partecipano di Cristo anche in quanto giustizia e sapienza, cioè a livello molto piú elevato.

ignorantiae maculis, tantum profectum sinceritatis ac puritatis accipiat, ut hoc quod accepit a deo ut esset tale sit, quale deo dignum est eo, qui ut esset pure utique praestitit ac perfecte; ut tam dignum sit id quod est, quam est ille qui id esse fecit. Ita namque et virtutem semper esse atque in aeternum manere percipiet a deo is, qui talis est, qualem eum voluit esse ille qui fecit. Quod ut accidat et ut indesinenter atque inseparabiliter adsint ei, qui est, ea, quae ab ipso facta sunt, sapientiae id opus est instruere atque erudire ea et ad perfectionem perducere ex spiritus sancti confirmatione atque indesinenti sanctificatione, per quam solam deum capere possunt.

Ita ergo indesinenti erga nos opere patris et filii et spiritus sancti per singulos quosque profectuum gradus instaurato, vix si forte aliquando intueri possumus sanctam et beatam vitam; in qua, cum post agones multos in eam perveniri potuerit, ita perdurare debemus, ut nulla umquam nos boni illius satietas capiat, sed quanto magis de illa beatitudine percipimus, tanto magis in nobis vel dilatetur eius desiderium vel augeatur, dum semper ardentius et capacius patrem et filium ac spiritum sanctum vel capimus vel tenemus.

4. – LA TRINITÀ.

[*De principiis* I 4, 3-5] 3. – Hanc ergo beatam et ἀρχικήν, id est principatum omnium gerentem ⟨δύναμιν⟩ dicimus trinitatem. Hic est bonus deus et benignus omnium pater, simul et εὐεργετικὴ δύναμις et δημιουργική, id est bene faciendi virtus et creandi ac providendi[12]. Quas virtutes dei absurdum simul et impium est putare vel ad momentum aliquod aliquando fuisse otiosas. Inlicitum namque est vel leviter suspicari has virtutes, quibus principaliter sicut dignum est intellegitur deus, cessasse aliquando ab

[12] Consapevole dell'importanza della definizione origeniana, Rufino l'ha riportata in greco, chiosandone le espressioni fondamentali. Essa risente del concetto platonico secondo cui Dio, in quanto buono

ficata ed eliminata ogni macchia di impurità e di ignoranza, progredisce tanto nell'integrità e nella purezza da diventar tale quale Dio gli aveva dato possibilità di essere, degno di colui che gli aveva dato di essere puro e perfetto: cosí la creatura diventa degna del suo creatore. Infatti colui che è tale quale volle che fosse il suo creatore apprenderà da Dio che la virtú esiste sempre e dura in eterno. Perché ciò accada e perché le creature aderiscano incessantemente e indissolubilmente a colui che è, è necessario che la sapienza le istruisca su questo punto e le conduca alla perfezione, confermandole e santificandole incessantemente per mezzo dello Spirito santo, perché solo cosí esse possono comprendere Dio.

Pertanto grazie alla continua opera del Padre del Figlio e dello Spirito santo attraverso i singoli gradi di perfezione ci è data possibilità di contemplare alla fine la vita santa e beata. Quando a questa saremo riusciti ad arrivare dopo molto lottare, vi dobbiamo persistere sí da non aver mai sazietà di quel bene; ma quanto piú attingiamo da quella beatitudine tanto piú deve dilatarsi ed aumentare in noi il desiderio di essa, mentre con sempre maggior ardore e capacità aderiamo al Padre al Figlio e allo Spirito santo.

[*Principi* I 4, 3-5] 3. – Chiamiamo trinità questa forza divina che domina su tutto. Questo è il Dio buono e padre benigno di tutti, potenza che insieme benefica e crea. Ed è assurdo ed empio pensare che anche per un solo istante queste facoltà siano state inerti, poiché non è lecito supporre anche solo di sfuggita che le facoltà alle quali principalmente dobbiamo un degno concetto di Dio, siano state un momento immobili, senza operare in maniera degna di

---

non può non esercitare sempre la sua bontà creatrice (*Tim.* 29 E). Ne derivava ai platonici la concezione del mondo come emanazione necessaria della bontà (= natura) di Dio (cfr. Albin. *epit.* 14, 3). Di qui la difficoltà che Origene affronta in questo contesto.

operibus sibi dignis et fuisse immobiles. Neque enim extrinsecus inpeditas eas esse putandum est, quae in deo sunt, immo quae deus sunt, neque rursum, cum nihil obsisteret, vel piguisse eas agere et operari quae se digna erant vel dissimulasse credendum est. Et ideo nullum prorsus momentum sentiri potest, quo non virtus illa benefica bene fecerit. Unde consequens est fuisse semper quibus bene faceret, conditionibus videlicet vel creaturis suis, et bene faciens ordine et merito in his sua beneficia virtute providentiae dispensaret. Et per hoc consequens videtur quod neque conditor neque beneficus neque providens deus aliquando non fuerit [13].

4. – Sed rursum in hoc humana intellegentia hebetatur atque constringitur, quomodo possit intellegi semper ex quo deus est fuisse etiam creaturas et sine initio, ut ita dixerim, substitisse eas, quae utique sine dubio creatae esse atque a deo factae credendae sunt. Cum ergo haec inter se humanarum cogitationum atque intellectuum pugna sit, rationibus utrubique validissimis occurrentibus ac repugnantibus et contemplantis sensum in partem suam quamque torquentibus, nobis pro exiguo ac brevissimo sensus nostri captu illud occurrit, quod sine omni pietatis periculo confitendum est: deum quidem patrem semper fuisse, semper habentem unigenitum filium, qui simul et sapientia secundum ea, quae supra exposuimus, appellatur. Haec ergo ipsa est sapientia, cui semper adgaudebat deus orbe perfecto (*Prov.* 8, 30), ut per hoc etiam semper laetari intellegatur deus. In hac igitur sapientia, quae semper erat cum patre, descripta semper inerat ac formata conditio, et numquam erat quando eorum, quae futura erant, praefiguratio apud sapientiam non erat.

---

[13] La difficoltà che qui prospetta Origene, dopo averne accennato a I 2, 10 (cfr. c. 3), è molto grave (cfr. August. *Civ. Dei* XII 16). Prima Origene presenta la difficoltà che nasce dal considerare Dio non attivo *ab aeterno*: o egli non ha voluto operare o ne è stato impedito. Ambedue i motivi sono inammissibili. Quindi è presentata la difficoltà opposta che si imponeva ai cristiani: ammettere un Dio attivo *ab aeterno* significa ammettere il mondo creato coeterno a lui senza inizio, e ciò va contro la norma di fede. Origene pro-

sé. Infatti non dobbiamo pensare che le facoltà che sono in Dio, anzi che sono Dio, siano state impedite dall'esterno; ma d'altra parte non dobbiamo credere che, non essendoci alcun ostacolo, esse si siano infastidite e abbiano trascurato di operare ciò che fosse degno di loro. Perciò non possiamo supporre neppure un momento in cui quella facoltà benefica non abbia fatto il bene. Ne risulta che son sempre esistiti gli oggetti di tale bene, cioè atti di creazione e creature, e che la facoltà di Dio beneficando secondo l'ordine ed il merito abbia dispensato a queste benefici in virtú della sua provvidenza. Di qui ricaviamo che non c'è stato momento in cui Dio non sia stato creatore benefico e provvido.

4. – Ma a questo punto l'intelligenza umana vien meno, costretta a chiedersi come si possa spiegare che, dal momento che Dio è sempre stato, anche le creature sono sempre state; e che sono esistite, per cosí dire, senza avere avuto inizio, quelle creature che senza dubbio dobbiamo credere create e fatte da Dio. Poiché qui contrastano fra loro le idee degli uomini, in quanto da ambedue le parti si oppongono e contrastano concetti validissimi che cercano di trarre dalla loro parte colui che li considera, ecco quanto, secondo la limitatissima capacità della nostra intelligenza, ci viene in mente, e che può esser dichiarato senza alcun pericolo per la fede. Dio è sempre stato Padre, avendo sempre il Figlio unigenito, che, secondo quanto sopra abbiamo esposto, è chiamato anche sapienza: questa è la sapienza di cui Dio sempre si rallegrava avendo creato il mondo (*Prov.* 8, 30 sg.), per cui s'intende anche che Dio sempre si rallegra. Orbene, in questa sapienza, che era sempre col Padre, era sempre contenuta, preordinata sotto forma di idee, la creazione, sí che non c'è stato momento in cui l'idea di ciò che sarebbe stato creato non era nella sapienza.

---

spetta un tentativo di soluzione nel senso che il mondo esistente *ab aeterno*, oggetto dell'attività creatrice di Dio, sarebbe il mondo delle idee, situato nella Sapienza divina, cioè nel Figlio, che abbiamo visto Origene considerare coeterno al Padre, e presentare anche come un mondo intelligibile: *Co. Io.* XIX 22.

5. – Et hoc modo fortassis pro nostra infirmitate pium aliquid de deo sentire videbimur, ut neque ingenitas et coaeternas deo creaturas dicamus, neque rursum cum nihil boni prius egerit deus, in id ut ageret esse conversum; cum verus sit ille sermo, qui scriptus est quia « omnia in sapientia fecisti » (*Ps.* 103, 24). Et si utique in sapientia omnia facta sunt, cum sapientia semper fuerit, secundum praefigurationem et praeformationem semper erant in sapientia ea, quae protinus etiam substantialiter facta sunt. Et hoc opinor Salomonem sentientem vel intellegentem dicere in Ecclesiaste: « quid est quod factum est? hoc ipsum quod futurum est; et quid est quod creatum est? hoc ipsum quod creandum est. Et nihil recens sub sole. Si quis quid loquetur et dicet: ecce novum est hoc, iam fuit id in saeculis, quae fuerunt ante nos » (*Eccl.* 1, 9 sg.). Si ergo singula, quae sub sole sunt, fuerunt iam in illis saeculis, quae fuerunt ante nos, cum nihil recens sit sub sole, πάντα τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη ἀεὶ ἦν, ἄλλος δέ τις ἐρεῖ καὶ τὸ καθ' ἓν ἀριθμῷ· πλὴν ἑκατέρως δηλοῦται ὅτι οὐκ ἤρξατο ὁ θεὸς δημιουργεῖν ἀργήσας ποτέ. [sine dubio omnia vel genera vel species fuerunt semper, et fortassis etiam per singula. Verum tamen omnimodo hoc est, quod ostenditur, quod non deus conditor aliquando esse coeperit, cum ante non fuerit.] [14]

5. – UNITÀ DI DIO.

[*Contra Celsum* VIII 12] 12. – Δόξαι δ' ἄν τις ἑξῆς τούτοις πιθανόν τι καθ' ἡμῶν λέγειν ἐν τῷ· Εἰ μὲν δὴ μηδένα ἄλλον ἐθεράπευον οὗτοι πλὴν ἕνα θεόν, ἦν ἄν τις αὐτοῖς ἴσως πρὸς τοὺς ἄλλους ἀτενὴς λόγος· νυνὶ δὲ τὸν ἔναγχος φανέντα τοῦτον ὑπερθρησκεύουσι καὶ ὅμως οὐδὲν πλημμελεῖν νομίζουσι περὶ τὸν θεόν, εἰ καὶ ὑπηρέτης αὐτοῦ θερα-

[14] Col passo dell'originale tramandato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 528) concorda bene Rufino il cui testo è presen-

5. – Mi sembra che forse in questo modo noi, nei limiti della nostra pochezza, possiamo pensare di Dio in maniera ortodossa, poiché non diciamo le creature ingenerate e coeterne a Dio, e d'altra parte neppure che Dio, non avendo fatto prima niente di buono, abbia cominciato ad operare in seguito ad un cambiamento, dal momento che è vero quanto è scritto: *Hai fatto tutto nella sapienza* (*Ps.* 103, 24). E se tutto è stato fatto nella sapienza, poiché la sapienza è sempre stata, precostituiti sotto forma di idee sempre esistevano nella sapienza gli esseri che successivamente sarebbero stati creati anche secondo la sostanza. Ritengo che pensando proprio a questo Salomone dice nell'*Ecclesiaste*: *Che è che è stato fatto? lo stesso che sarà fatto; che è che è stato creato? lo stesso che sarà creato. Non c'è nulla di nuovo sotto il sole. E se qualcuno dirà: Ecco questo è nuovo, ciò già è stato nei secoli che furono prima di noi* (*Eccl.* 1, 9 sg.). Pertanto se tutto ciò che è sotto il sole, è esistito già nei secoli che sono stati prima di noi, poiché non c'è nulla di nuovo sotto il sole, senza dubbio sono sempre esistite tutte le cose, i generi e le specie, e si potrebbe dire anche ciò che è numericamente uno. Comunque, in ogni modo risulta chiaro che Dio non ha cominciato a creare in un dato momento, mentre prima non lo faceva.

[*Contro Celso* VIII 12] 12. – Qualcuno potrebbe ritenere che vi sia qualcosa di plausibile nella critica che segue contro di noi: « *ed invero, se costoro rendessero culto a nessun altro fuorché al solo Do, forse avrebbero un argomento valido da opporre agli altri; invece ecco che essi venerano in maniera eccessiva questo uomo apparso di recente, e ciò non ostante credono di non recare alcuna offesa a Dio, rendendo culto anche al suo ministro* ». A que-

---

tato, come al solito, fra parentesi quadra: ad esso si riferisce specificamente la nostra traduzione.

πευθήσεται. Λεκτέον δὲ καὶ πρὸς τοῦτο ὅτι, εἴπερ νενοήκει ὁ Κέλσος τὸ «Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν» (*Io.* 10, 30) καὶ τὸ ἐν εὐχῇ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ ἐν τῷ «Ὡς ἐγὼ καὶ σὺ ἕν ἐσμεν» (*Io.* 17, 21), οὐκ ἂν ᾤετο ὑμᾶς καὶ ἄλλον θεραπεύειν παρὰ τὸν ἐπὶ πᾶσι θεόν. «Ὁ γὰρ πατήρ», φησίν, «ἐν ἐμοί, κἀγὼ ἐν τῷ πατρί» (*Io.* 14, 10-11).

Εἰ δέ τις ἐκ τούτων περισπασθήσεται, μή πῃ αὐτομολῶμεν πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας δύο εἶναι ὑποστάσεις, πατέρα καὶ υἱόν, ἐπιστησάτω τῷ «Ἦν δὲ πάντων τῶν πιστευσάντων ἡ καρδία καὶ ἡ ψυχὴ μία» (*Act.* 4, 32), ἵνα θεωρήσῃ τὸ «Ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν». Ἕνα οὖν θεόν, ὡς ἀποδεδώκαμεν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν θεραπεύομεν, καὶ μένει ἡμῖν ὁ πρὸς τοὺς ἄλλους ἀτενὴς λόγος, καὶ οὐ τὸν ἔναγχός γε φανέντα ὡς πρότερον οὐκ ὄντα ὑπερθρησκεύομεν. Αὐτῷ γὰρ πειθόμεθα τῷ εἰπόντι· «Πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι ἐγώ εἰμι» (*Io.* 8, 58) καὶ λέγοντι· «Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια» (*Io.* 14, 6)· καὶ οὐκ οὕτως τις ἡμῶν ἐστιν ἀνδράποδον, ὡς οἴεσθαι ὅτι ἡ τῆς ἀληθείας οὐσία πρὸ τῶν χρόνων τῆς τοῦ Χριστοῦ ἐπιφανείας οὐκ ἦν. Θρησκεύομεν οὖν τὸν πατέρα τῆς ἀληθείας καὶ τὸν υἱὸν τὴν ἀλήθειαν, ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα, ἓν δὲ τῇ ὁμονοίᾳ καὶ τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῇ ταυτότητι τοῦ βουλήματος[15]· ὡς τὸν ἑωρακότα τὸν υἱὸν ὄντα «ἀπαύγασμα τῆς δόξης» καὶ χαρακτῆρα «τῆς ὑποστάσεως» (*Hebr.* 1, 3) τοῦ θεοῦ ἑωρακέναι ἐν αὐτῷ ὄντι εἰκόνι τοῦ θεοῦ τὸν θεόν.

[*Dialogus cum Heraclide* 2-4] Ὠριγένης εἶπεν[16]· «Χριστὸς Ἰησοῦς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων (*Phil.* 2, 6),

---

[15] Il problema dell'unità di Dio, per cui il Padre e il Figlio costituiscono un solo Dio, è affrontato da Origene in relazione a *Io.* 10, 30 e presentato in maniera molto tecnica: il Padre ed il Figlio sono due quanto all'ipostasi, cioè hanno sussistenza propria e individua, sono però una cosa sola (= una sola divinità) per l'armonia della loro azione. L'unità è presentata in senso dinamico, in accordo con la tendenza tipica di Origene a intendere Dio piú come agire che come essere.

[16] Per una sommaria notizia sul Dialogo si veda l'Introduzione nella sezione dedicata alle opere di Origene. Nella parte precedente Origene aveva cominciato a saggiare l'ortodossia trinitaria del vescovo

ste parole bisogna rispondere: Se Celso avesse afferrato il senso della frase: *Io ed il Padre siamo uno* (*Io.* 10, 30), ed avesse capito le parole dette dal Figlio di Dio nella sua preghiera: *come io e te siamo uno* (*ibidem*, 17, 21) allora non avrebbe pensato che noi rendiamo culto ad un altro, all'infuori del Dio supremo. Gesú ha detto infatti: *il Padre è in me, ed io nel Padre* (*ibidem*, 14, 10-11).

E se qualcuno sarà tratto da questi passi ad arguire che noi vogliamo disertare nel campo di coloro i quali negano che vi siano due ipostasi: un Padre ed un Figlio, ebbene, costui faccia attenzione al passo: *la moltitudine dei credenti era un cuore solo ed un'anima sola* (*Act.* 4, 32), per poter comprendere le parole: *il Padre ed io siamo uno*. Noi veneriamo perciò un Dio solo, come abbiamo spiegato, il Padre e il Figlio, e ci resta « *un argomento valido da opporre agli altri* », né « *veneriamo in modo eccessivo l'uomo apparso di recente* », come se prima non esistesse. Perché noi prestiamo fede a lui che ha detto: *prima che Abramo nascesse, io sono* (*Io.* 8, 58), e che afferma: *io sono la Verità* (*ibidem*, 14, 6); nessuno fra noi è cosí vile e in basso, da credere che l'esistenza della verità non vi fosse prima dei tempi dell'apparizione di Cristo. Pertanto noi veneriamo il Padre della Verità ed il Figlio che è la Verità, i quali sono due cose per la ipostasi, ma una sola per la conformità di sentimenti, la concordia e la identità della volontà: cosí che colui il quale ha visto il Figlio *splendore riflesso della gloria di Dio* ed *immagine espressa* (*Hebr.* 1, 3) della ipostasi di Dio ha visto in lui, che è l'immagine di Dio, Dio stesso.

[*Dialogo con Eraclide* 2-4] Origene disse: Cristo Gesú, esistendo nella forma di Dio (*Phil.* 2, 6), essendo altro ri-

---

Eraclide, della quale si dubitava. Nel papiro il dialogo comincia dal momento in cui entra nella discussione Origene. Ma si comprende bene che la discussione era iniziata già prima e in questa prima fase erano state mosse precise contestazioni al vescovo. La mancanza di questa prima parte della discussione impedisce di precisare bene il carattere degli errori o delle incertezze che ci coglievano nella predicazione di Eraclide, e l'incertezza resta anche nella parte in cui egli dialoga con Origene, perché qui egli è ridotto sulla difensiva

ἕτερος ὢν παρὰ τὸν Θεὸν οὗ ἐν μορφῇ ὑπῆρχεν, Θεὸς ἦν πρὸ τοῦ ἔλθῃ εἰς σῶμα ἢ οὔ; »

Ἡρακλείδης εἶπεν· « Θεὸς πρὸ ἦν. »

Ὠριγένης εἶπεν· « Θεὸς ἦν πρὶν ἔλθῃ εἰς σῶμα ἢ οὔ; »

Ἡρακλείδης εἶπεν· « Ναί. »

Ὠριγένης εἶπεν· « Ἕτερος Θεὸς παρὰ τοῦτον τὸν Θεὸν οὗ ' ἐν μορφῇ ' ὑπῆρχεν αὐτός; »

Ἡρακλείδης εἶπεν· « Δηλονότι ἄλλου τινός, καὶ ὢν ⟨ἐν⟩ μορφῇ ἐκείνου ἐστὶν τοῦ πάντα κτίσαντος. »

Ὠριγένης εἶπεν· « Οὐκοῦν Θεὸς ἦν Θεοῦ υἱὸς ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ, ὁ πρωτότοκος πάσης κτίσεως (*Col.* 1, 15), καὶ οὐ δεισιδαιμονοῦμεν πῇ μὲν εἰπεῖν δύο Θεούς, πῇ δὲ εἰπεῖν ἕνα Θεόν; »

Ἡρακλείδης εἶπεν· « Τοῦτο μὲν σαφὲς λέγεις· ἡμεῖς δὲ λέγομεν[17] Θεὸν εἶναι τὸν παντοκράτορα, Θεὸν ἄναρχον, ἀτελεύτητον, ἐμπεριέχοντα τὰ πάντα καὶ μὴ ἐμπεριεχόμενον, καὶ τὸν τούτου λόγον υἱὸν τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, θεὸν καὶ ἄνθρωπον, δι' οὗ τὰ πάντα γέγονεν, θεὸν μὲν κατὰ πνεῦμα, ἄνθρωπον δὲ καθ' ὃ γεγέννηται ἐκ τῆς Μαρίας. »

Ὠριγένης εἶπεν· « Ὃ ἐπυθόμην οὐκ ἔδοξας εἰρηκέναι. Σαφήνισον οὖν· ἴσως γὰρ οὐ παρηκολούθησα. Θεὸς ὁ Πατήρ; »

Ἡρακλείδης εἶπεν· « Πάντως. »

Ὠριγένης εἶπεν· « Ἕτερος τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός; »

Ἡρακλείδης εἶπεν· « Πῶς γὰρ δύναται υἱὸς εἶναι, ἐὰν καὶ πατὴρ ᾖ; »

Ὠρικένης εἶπεν· « Ἕτερος ὢν τοῦ Πατρος ὁ Υἱὸς καὶ αὐτός ἐστιν Θεός; »

Ἡρακλείδης εἶπεν· « Καὶ αὐτός ἐστιν Θεός. »

Ὠριγένης εἶπεν· « Καὶ γίνονται ἓν δύο Θεοί; »

Ἡρακλείδης εἶπεν· « Ναί. »

Ὠριγένης εἶπεν· « Ὁμολογοῦμεν δύο Θεούς; »

Ἡρακλείδης εἶπεν· « Ναί· ἡ δύναμις μία ἐστίν. »[18]

---

e si adegua alla linea che Origene gl'impone. Si pensa che Eraclide professasse idee genericamente monarchiane, ma non è possibile precisare oltre.

[17] Eraclide comprende il pericolo di un'affermazione di due dei e cerca di ricondurre la discussione in un ambito piú generico, con

spetto a Dio nella cui forma esisteva, era Dio prima di venire nel corpo o no?

Eraclide disse: Era Dio prima.

Origene disse: Era Dio prima di venire nel corpo o no?

Eraclide disse: Sí.

Origene disse: Era altro Dio rispetto a questo Dio nella cui forma egli esisteva?

Eraclide disse: È chiaro che era altro rispetto ad un altro, ed essendo nella forma di quello è altro rispetto a colui che ha creato tutte le cose.

Origene disse: Perciò era Dio Figlio di Dio l'unigenito di Dio, il primogenito di tutta la creazione (*Col.* 1,15), e noi non abbiamo scrupoli ad affermare sotto un aspetto due Dei e sotto un altro aspetto un solo Dio?

Eraclide disse: Dici questo con chiarezza. Noi però affermiamo che c'è un Dio onnipotente, Dio senza principio e senza fine, che contiene tutte le cose e non è contenuto, e la parola di lui, il Figlio del Dio vivente, Dio e uomo, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, Dio secondo lo spirito, uomo in quanto è stato generato da Maria.

Origene disse: Non mi pare che tu hai risposto a ciò che ti chiedevo. Chiarisci il tuo pensiero: forse io non ti ho seguito bene. Il Padre è Dio?

Eraclide disse: Certamente.

Origene disse: Il Figlio è altro rispetto al Padre?

Eraclide disse: E come infatti potrebbe essere figlio, se è anche padre?

Origene disse: Il Figlio, che è altro rispetto al Padre, anche egli stesso è Dio?

Eraclide disse: Anche egli stesso è Dio.

Origene disse: E i due Dei sono una cosa sola?

Eraclide disse: Sí.

Origene disse: Professiamo due Dei?

Eraclide disse: Sí. La potenza è una sola.

---

una breve professione di tono piuttosto anodino. Ma subito dopo Origene ricomincia a pressarlo.

[18] Non essendo riuscito ad evitare l'affermazione di due dei,

Ὠριγένης εἶπεν· « Ἀλλ' ἐπεὶ προσκόπτουσιν οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν δύο εἶναι Θεούς, τὸν λόγον θεραπευτέον, καὶ ⟨δεῖ⟩ δεῖξαι κατὰ τί δύο εἰσὶν καὶ κατὰ τί εἷς Θεός εἰσιν οἱ δύο. Καὶ αἱ θεῖαι γραφαὶ πολλὰ δύο ἐδίδαξαν εἶναι ἕν, καὶ οὐ μόνον δύο ἀλλὰ καὶ πλείονα τῶν δύο τινὰ καὶ εἰ πολλῷ πλείονα τῷ ἀριθμῷ ἐδίδαξαν εἶναι ἕν. Τὸ νῦν προκείμενόν ἐστιν οὐ λαβόντα πρόβλημα παρέρχεσθαι καὶ εἴρειν, ἀλλὰ διαμασήσασθαι διὰ τοὺς ἀκεραιοτέρους ὡσπερεὶ τὰ κρέα καὶ κατὰ βραχὺ τὸν λόγον ἐντιθέναι ταῖς ἀκοαῖς τῶν ἀκουόντων[19]. Πολλὰ τοίνυν δύο κατὰ τὰς γραφὰς λέγεται εἶναι ἕν. Ποίας γραφάς; Ἀδὰμ ἕτερος, ἡ γυνὴ ἑτέρα. Ἀδὰμ ἕτερος τῆς γυναικὸς καὶ ἡ γυνὴ ἑτέρα τοῦ ἀνδρός· καὶ εἴρηται εὐθέως ἐν τῇ Κοσμοποιΐᾳ ὅτι οἱ δύο ἕν εἰσιν· « Ἔσονται γὰρ οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν » (*Gen.* 2, 24). Οὐκοῦν ἔνεστίν ποτε δύο εἶναι μίαν σάρκα. Ἀλλὰ τήρει μοι ὅτι ἐπὶ τοῦ Ἀδὰμ καὶ Εὔας οὐκ εἴρηται ὅτι ἔσονται οἱ δύο εἰς πνεῦμα ἕν, οὐδὲ ἔσονται οἱ δύο εἰς ψυχὴν μίαν, ἀλλ' ' ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν ' Ὁ δίκαιος πάλιν ἕτερος ὢν τοῦ Χριστοῦ λέγεται ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου πρὸς τὸν Χριστὸν εἶναι ἕν· « Ὁ γὰρ κολλώμενος τῷ Κυρίῳ ἓν πνεῦμα ἐστιν » (I *Cor.* 6, 17). Οὐκ ἔστιν ὃς μὲν οὐσίας ὑποδεεστέρας ἢ καταβεβηκυίας καὶ ἐλάττονος, Χριστὸς δὲ θειοτέρας καὶ ἐνδοξοτέρας καὶ μακαριωτέρας; Οὐκοῦν οὐκέτι εἰσὶν δύο; — Ἀλλὰ γὰρ ὁ ἀνὴρ καὶ γυνὴ οὐκέτι εἰσὶν δύο ἀλλὰ σὰρξ μία, καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ δίκαιος καὶ ὁ Χριστὸς πνεῦμα ἕν· οὕτως ὁ Σωτὴρ ἡμῶν καὶ Κύριος πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Θεὸν τῶν ὅλων ἐστὶν οὐ μία σάρξ, οὐχὶ ἓν πνεῦμα, ἀλλὰ τὸ ἀνωτέρω καὶ σαρκὸς καὶ πνεύματος, εἷς Θεός. Ἔδει γὰρ ἐπὶ μὲν ἀνθρώπων κολλω-

---

Eraclide cerca di sminuirne la portata, affermando una sola la loro potenza. Origene ritiene invece indispensabile una spiegazione molto piú ampia.

[19] Questa immagine dà la chiave per intendere il senso di tutto il successivo argomentare di Origene. Questi è consapevole di stare dinanzi ad un uditorio in cui abbondano elementi non adeguatamente preparati per una argomentazione teologida a livello tecnico: infatti la disputa si svolge in presenza di tutta la comunità di cui

Origene disse: Ma poiché si scandalizzano i nostri fratelli all'affermazione che ci sono due Dei, è necessario presentare con attenzione il discorso e dimostrare in che senso sono due e in che senso i due sono un solo Dio. Anche le sacre scritture c'insegnano piú volte che due costituiscono una cosa sola; e non solo due ma anche piú di due e di un numero molto maggiore c'insegnano che costituiscono una cosa sola. Avendo assunto l'argomento, è ora nostro compito non sfiorarlo e girargli attorno, ma masticarlo completamente come si fa per la carne, a causa dei piú sprovveduti, e far penetrare a poco a poco il discorso nelle orecchie degli ascoltatori. Piú volte la scrittura afferma che due costituiscono una cosa sola. In quali punti? Adamo è uno, la donna è un'altra. Adamo è altro rispetto alla donna e la donna è altra rispetto all'uomo: eppure nel racconto della creazione del mondo è detto che i due sono una cosa sola: *Infatti i due saranno una sola carne* (*Gen.* 2, 24). Perciò è possibile talvolta che due costituiscano una sola carne. Ma osserva bene che a proposito di Adamo ed Eva non è detto che i due saranno un solo spirito né una sola anima, ma i due saranno una sola carne. A sua volta l'apostolo dice che il giusto, che è altro da Cristo, è però una cosa sola rispetto a lui. *Chi infatti aderisce a Cristo è un solo spirito* (I *Cor.* 6, 17). Non è forse egli di essenza meno perfetta, degradata e inferiore, e invece Cristo di essenza piú divina, piú gloriosa, piú beata? Ma allora non sono due? E invece l'uomo e la donna non sono piú due ma una sola carne; e l'uomo giusto e Cristo un solo spirito. Cosí il nostro salvatore e signore rispetto al Padre e Dio di tutte le cose è non una sola carne, non un solo spirito, bensí ciò che è piú eccelso della carne e dello spirito: un

---

era vescovo Eraclide. Ritiene perciò necessario presentare la materia in forma accessibile: di qui il carattere un po' superficiale della dimostrazione fondata su considerazione di carattere analogico: come Adamo ed Eva sono una sola carne, e Cristo e il fedele che a lui aderisce sono un solo spirito, cosí il Padre e il Figlio sono un solo Dio, perché una sola è la loro divinità. Manca ogni riferimento a quelle formulazioni tecniche (*ipostasi, ousia*), che leggiamo in altri contesti origeniani (cfr. *supra*, *C. Cels.* VIII 12).

μένων ἀλλήλοις τὸ « σαρκὸς » ὄνομα κεῖσθαι, ἐπὶ δὲ δικαίου ἀνθρώπου κολλωμένου Χριστῷ τὸ « πνεῦμα » ὄνομα κεῖσθαι, ἐπὶ δὲ Χριστοῦ ἑνουμένου τῷ Πατρὶ οὐ τὸ « σάρξ », οὐ τὸ « πνεῦμα » ὄνομα κεῖσθαι, ἀλλὰ τούτων τιμιώτερον τὸ « Θεός ». Ὅθεν τὸ « Ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἕν ἐσμεν » (*Io.* 10, 30) οὕτω νοῶμεν. Εὐχώμεθα διὰ μὲν τοὺς τηροῦντες τὴν δυάδα, διὰ δὲ τοὺς ἐμποιοῦντες τὴν ἑνάδα, καὶ οὕτως οὐδὲ εἰς τὴν γνώμην τῶν ἀποσχισθέντων ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας εἰς φαντασίαν μοναρχίας ἐμπίπτομεν, ἀναιρούντων Υἱὸν ἀπὸ Πατρὸς καὶ δυνάμει ἀναιροῦντων καὶ τὸν Πατέρα, οὔτε εἰς ἄλλην ἀσεβῆ διδασκαλίαν ἐμπίπτομεν τὴν ἀρνουμένην τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ[20]. Πῶς οὖν λέγουσιν αἱ θεῖαι γραφαὶ ὥσπερ ἐν τῷ « Ἔμπροσθέν μου οὐκ ἐγένετο ἄλλος Θεός, καὶ μετ' ἐμὲ οὐκ ἔσται » καὶ ἐν τῷ « Ἐγώ εἰμι, καὶ οὐκ ἔστιν Θεὸς πλὴν ἐμοῦ » (*Is.* 43, 10; *Deut.* 32, 39); Ταύταις ταῖς φωναῖς οὐ νομιστέον τὸ ἓν ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων †[21] τῷ ἀχράντῳ χωρὶς Χριστοῦ· μήτε μὴν Χριστοῦ χωρὶς Θεοῦ· ἀλλὰ οὕτως λέγωμεν εἶναι ὡς Ἰησοῦς λέγει τὸ « Ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ μου ἕν ἐσμεν » (*Io.* 10, 30).

---

[20] Come a *Co. Io.* II 2 (cfr. c. 3) Origene propone i due diversi e ugualmente inaccettabili aspetti del monarchianismo, quello modalista che negando il carattere personale e sussistente del Figlio implicitamente nega anche il Padre (che è tale se ha un figlio reale), e quello adozionista che nega la divinità di Cristo, ridotto a mero uomo per natura.

[21] Il passo è corrotto e nella traduzione non abbiamo tenuto conto di τῷ ἀχράντῳ.

solo Dio. Infatti in riferimento ad uomini che si uniscono fra loro bisognava porre il termine « carne », e per l'uomo giusto che aderisce a Cristo il nome « spirito »: invece riguardo a Cristo che è unito col Padre, non si deve porre né « carne » né « spirito », ma ciò che è piú prezioso di questi nomi: il nome « Dio ». Interpretiamo in tal modo il passo *Io e il Padre siamo una cosa sola* (*Io.* 10, 30). Nella preghiera in forza degli uni manteniamo la diade, ma in forza degli altri introduciamo l'unità: cosí non cadiamo nell'opinione di quelli che si sono divisi dalla chiesa nell'illusione della monarchia, essi che tolgono via il Figlio dal Padre e in effetti tolgono via anche il Padre; né d'altra parte cadiamo nell'altra empia dottrina che nega la divinità di Cristo. Allora, che cosa intendono dire le sacre scritture in passi come, p. es.: *Prima di me non ci fu altro Dio, né ci sarà dopo di me*, e *Io sono, e non c'è Dio fuori di me* (*Is.* 43, 10; *Deut.* 32, 39)? In queste espressioni non si deve intendere l'unità in riferimento al Dio di tutte le cose all'infuori di Cristo; né in riferimento a Cristo all'infuori di Dio. Ma affermiamo che è cosí come Gesú dice: *Io e il Padre siamo una cosa sola* (*Io.* 10, 30).

CAPITOLO V

LE CREATURE RAZIONALI

1. – Cosmologia, antropologia e soteriologia formano in Origene un complesso di dottrine fortemente unitario, caratterizzato da alcune proposte che, ancora vivente l'Alessandrino, cominciarono a suscitare reazioni e quindi successivamente furono oggetto di vivaci contrasti e varie condanne ufficiali da parte dell'autorità ecclesiastica. Su di esse si fondano ancora certi studiosi moderni che tenacemente persistono a difendere la tesi ormai variamente confutata e superata, che vuole fare di Origene un pensatore piú sensibile alla tradizione filosofica greca che non al richiamo della sacra scrittura. Prima di presentare il carattere e delineare le linee maggiori del sistema origeniano, è opportuno richiamare l'attenzione su due fatti che ne hanno condizionato l'elaborazione: 1) Al tempo in cui Origene scriveva la tradizione ecclesiastica fissava ben pochi punti fermi in materia di antropologia cosmologia e soteriologia: inizio e fine del mondo, esistenza dell'anima individuale destinata ad essere premiata o punita dopo la separazione dal corpo, giudizio finale e resurrezione dei corpi. Problemi di alto interesse speculativo, come quello della origine dell'anima e della costituzione del mondo, mancavano di precisa definizione e perciò invitavano alla ricerca personale, che ovviamente non poteva prescindere da secoli di speculazione filosofica pagana su questi argomenti. 2) Come abbiamo già accennato, ogni aspetto del pensiero origeniano è condizionato dalle esigenze della polemica contro lo gnosticismo: nell'ambito che qui ci interessa, il teologo

ortodosso doveva combattere le dottrine gnostiche che volevano il mondo creato non dal Dio sommo ma da un Dio inferiore, quello del VT, e distinguevano fra gli uomini categorie diverse per natura: uomini spirituali, psichici e materiali. Alla diversità di natura corrispondeva diverso destino: gli uomini spirituali, dotati di una particella divina decaduta nel mondo, allorché questa si sarebbe purificata, abbandonato il corpo materiale destinato alla corruzione, sarebbero rientrati nel mondo divino donde erano originari, indipendentemente dai loro meriti e demeriti. Gli uomini materiali, privi di ogni elemento di carattere divino, erano destinati alla distruzione completa, insieme col corpo, anch'essi indipedentemente dai loro eventuali meriti. Gli uomini psichici, dotati di un elemento divino di secondo ordine — cioè della stessa natura del Dio inferiore del VT — e anche di libero arbitrio, avrebbero conseguito salvezza o perdizione finale in conseguenza dei loro meriti e demeriti.

Questa dottrina gnostica rappresentava un predestinazionismo vero e proprio ed eliminava — per le categorie degli spirituali e dei materiali — ogni funzione del libero arbitrio. A dimostrare, in polemica con gli ortodossi, che le diverse condizioni che si ravvisano negli uomini sono sostanzialmente indipendenti da eventuali meriti e demeriti, gli gnostici adducevano esempi che ognuno aveva quotidianamente sotto gli occhi: uno è greco e uno è barbaro, uno è libero e uno è schiavo, uno è sano e uno è malato, e tutto ciò indipendentemente da ogni merito o demerito, ma solo in conseguenza dell'imperscrutabile decisione divina. Origene ha considerato assolutamente fondamentale questa argomentazione, perché essa implicava l'assenza di giustizia in Dio, ed ha diretto la sua speculazione a proporre una dottrina sull'origine dell'uomo e del mondo che in maniera soddisfacente contrastasse la dottrina gnostica e salvaguardasse il fondamentale postulato della giustizia di Dio. In altri termini, per Origene le differenze profonde che si ravvisano fra gli uomini non possono derivare dal cieco arbitrio di un Dio non giusto ma debbono spiegarsi proprio come conseguenza di un atto di giustizia di Dio.

A tale scopo, forte del fatto che in ambito cristiano non c'era ancora una dottrina ben definita e imposta circa l'origine dell'anima, egli fece ricorso alla dottrina platonica tradizionale, vastamente diffusa allora ad ogni livello, secondo cui ogni anima di uomo preesiste al proprio corpo, nel quale è stata immessa in un certo tempo e dal quale è destinata a separarsi. Su questa base Origene ha elaborato una complessa dottrina, che — è opportuno sottolinearlo energicamente — egli presenta soltanto come proposta e non come soluzione apodittica, ben consapevole di quanti gravi problemi essa coinvolgesse e come necessariamente dovesse fare a meno di espliciti passi scritturistici di appoggio e fondarsi perciò quasi soltanto sulla forza della ragione. Ecco le linee fondamentali di questa dottrina.

2. – All'inizio Dio ha creato un numero molto grande ma finito di creature razionali: opera della bontà divina, esse sono tutte ugualmente perfette e ugualmente buone. Esse comunque, in quanto create volontariamente da Dio, non partecipano dell'essere e perciò della bontà — secondo l'identificazione platonica essere = bene — in maniera sostanziale come la Trinità, ma soltanto in maniera accidentale; e proprio da questa accidentalità deriva in loro l'esistenza del libero arbitrio: create nel bene, volontariamente e liberamente possono rimanervi aderenti oppure possono allontanarsi da esso cadendo *ipso facto* nel male, che è appunto carenza di bene. Grazie a questa libertà di scelta le creature razionali (νόες, *mentes* in traduzione latina) reagiscono in modo vario all'atto di bontà che Dio aveva compiuto traendole all'essere: alcune restano aderenti, piú o meno, al bene, cioè al creatore; altre se ne allontanano in maniera piú o meno vistosa. In relazione a questo loro comportamento, esse vengono ripartite in tre grandi categorie: gli angeli e le altre potenze celesti (serafini, cherubini, ecc.) che hanno reagito positivamente all'atto di bontà divina; i demoni, che si sono allontanati al massimo da Dio, cadendo nel male piú profondo; la categoria intermedia degli uomini, che si sono allontanati, sí da Dio, ma non in maniera cosí definitiva come i demoni. All'interno

di queste grandi tre categorie le creature razionali sono caratterizzate da grande varietà di condizioni particolari, sempre in conseguenza del loro modo di comportarsi: si spiega cosí come, fra gli uomini, alcuni siano greci, altri barbari; alcuni sani, altri malati, ecc.: cioè, non in dipendenza di un dispotico atto della potenza divina, ma in conseguenza di una libera scelta che ha provocato determinate conseguenze, diverse da creatura a creatura.

Ma sia le tre categorie di creature razionali sia la diversità di condizioni all'interno di esse non sono concepite come statiche e stabili bensí estremamente instabili e dinamiche: a ognuno è data la possibilità di progredire per i propri meriti, cosí come anche di regredire per i propri demeriti, variando cosí la propria condizione. In una vicenda cosmica di immensa estensione, che abbraccia il susseguirsi di piú mondi uno dopo l'altro, sono possibili anche passaggi da una delle tre categorie alle altre: un uomo può diventare in un mondo successivo angelo o diavolo, un angelo uomo e poi diavolo, un demonio uomo e poi angelo. In questa condizione di perenne instabilità s'inserisce l'azione pedagogica del Logos divino, all'opera già all'indomani del peccato al fine di recuperare tutte le creature decadute nel male. La creazione stessa del mondo materiale è stata effettuata in maniera da corrispondere alla grande varietà di condizione delle creature decadute e al fine di facilitarne il recupero. L'azione del Logos si svolge in modo da non coartare mai la libertà di ogni individuo e quindi è soggetta a risultati piú o meno favorevoli in relazione alla diversa risposta dei singoli esseri: ma alla fine della lunga vicenda con la persuasione del bene il Logos vincerà ogni ostacolo e tutti gli esseri, anche quelli demoniaci, saranno restituiti nella condizione finale, che costituirà il ritorno alla condizione iniziale.

3. – Abbiamo qui presentato in sintesi rapida le linee maggiori della suggestiva dottrina origeniana, che pur con scompensi di vario genere rappresenta uno dei tentativi piú arditi e profondi d'interpretazione globale delle vicende umane e cosmiche che siano stati proposti dalla teologia

cristiana. I punti particolari saranno piú estesamente presentati nelle introduzioni dei singoli capitoli che seguono. In questo che presentiamo qui appresso sono proposti testi inerenti alla prima parte della vicenda: creazione degli esseri razionali, loro caratteri, diversa reazione all'atto creativo della bontà divina, conseguenze di questa diversa reazione. Va qui precisato che nella superstite opera origeniana soltanto il *De principiis* tratta in maniera approfondita e anche sistematica, per quanto è possibile essere sistematico ad Origene, la vicenda cosmica di cui abbiamo presentato le grandi linee. Il fatto che le critiche rivolte tra il IV e il VI secolo ad Origene si appuntarono quasi esclusivamente su questa opera fa ragionevolmente supporre che anche nelle innumerevoli opere andate perdute nessuna trattasse questa materia in modo cosí esplicito come il *De principiis*. Forse consapevole delle facili critiche cui la sua dottrina era esposta in forza degli scarsi appoggi scritturistici e del largo spazio accordato a teorie di origine platonica, Origene nelle opere successive si dimostra molto piú cauto e circospetto su questo argomento, anche se qualche spunto, presente in opere dell'ultimo periodo di attività, convince che egli in cuor suo ritenne la sua soluzione sempre valida, almeno allo stato di proposta. Probabilmente egli era piú esplicito nell'insegnamento scolastico, mentre nell'attività destinata a piú largo pubblico preferiva astenersi dal proporre suggerimenti che potevano riuscire inadeguati al livello modesto di molti di coloro che ascoltavano in chiesa la sua predicazione.

Si comprende perciò perché i passi che presentiamo siano tratti tutti dal *De principiis*. Qui Origene tratta di questa vasta materia a piú riprese, nel I, II e III libro, a volte ripetendosi, a volte aggiungendo nuovi particolari: per tal motivo abbiamo radunato e combinato fra loro passi di libri diversi che però erano fra loro strettamente legati per l'argomento, al fine di presentare tutti i punti salienti della dottrina di Origene, evitando le piú vistose ripetizioni. Per forza di cosa, data la stretta connessione fra i vari momenti dell'immensa vicenda cosmica descritta da Origene, vengono qui ora accennati certi motivi che sa-

ranno poi trattati piú estesamente nei successivi capitoli. Va rilevata a tal proposito l'importante concezione secondo cui (*Princ.* I 6, 4) soltanto le persone della Trinità sono prive di ogni corporeità, in quanto questa è inerente necessariamente ad ogni essere creato, che non possiede l'essere in maniera sostanziale ma soltanto accidentale. Ad introdurre i passi del *De principiis* abbiamo addotto un passo del *Commento a Giovanni* (II 13), che solo in apparenza non ha connessione con gli argomenti successivi. In realtà Origene qui, commentando *Io.* 1, 3 « e senza di lui è stato fatto nulla », ripropone la dottrina platonica che identifica il bene con l'essere e di conseguenza il male col non essere: il male non è qualcosa di positivo, come volevano gli gnostici, ma solo assenza di bene: il peccatore, in quanto partecipe del male, cioè del non essere, è in certo modo un non esistente. Perciò ne deriva, sempre in opposizione agli gnostici, la fondamentale bontà non soltanto di Dio ma anche di tutto quanto è stato creato da Dio. Proprio questo concetto è sotteso da tutta la trattazione del *De principiis* relativa alla creazione prima degli esseri razionali e poi del mondo, e per cosí dire ne costituisce la premessa fondamentale e indispensabile.

fidei contraria videbantur interpretari: sed velut insertata ea ab aliis et adulterata praetereunt. De ceteris vero rationabilibus siquid non dixisse visus est, quia nō in hoc est summa fidei et scientiae gratia exercitii forte nobis adversum nullas haereses tali ordine necessario respondendum est. neq: in his libellis neq: in superioribus praetermisi nisi tiqua forte iam in superioribus praetermisi ubi tiqua forte iam in superioribus dicta reperiet et in his posterioribus volui et brevitatis gratia aliquid ex his relinquere commodum duxi. siquis tamen profiteri q: non obtrectandi studio haec legit rectius facere sui exponi tibi haec. apertioribus velut absurdum nanq: est poetarum ficta carmina et comoediarum ridiculas fabulas a grammaticis exponi et ea quae vel de eo vel de caelestibus virtutibus ac de omni universitate dicuntur: in quibus omnis vel paganorum philosophorum vel haereticorum pravus error arguitur sine magistro et explanatore putare aliquem posse se dicere. et ita fit ut res difficiles et obscuras malint homines per temeritatem et scientiam condemnare q̄ per studium et diligentiam discere.

INCIPIT·L·III·PERIARCHON ORIGENIS.

Alia quaedam de repromissionibus credimus sentienda cum intelligentiam nostram ad contemplationem aeterni illius et nullo fine claudendi seculi iaculamur atq: ineffabilem eius laetitiam ac tranquillitatem contemplamur. Verum quoniam in ecclesiastica praedicatione mea etiam de futuro iudicio fides quae iudici credulitas provocat homines et suadet ad vitae beatae quaerendum: et omni o

Codice Vaticano latino 214 del *De principiis* di Origene (sec. XV): f. 69 v.

τὰ γένη καὶ τὰ εἴδη, οἷον τὸ ζῷον καὶ τὸν ἄνθρωπον[2], οὕτως ὑπέλαβον « Οὐδὲν » τυγχάνειν πᾶν τὸ οὐχ ὑπὸ θεοῦ οὐδὲ διὰ τοῦ λόγου τὴν δοκοῦσαν σύστασιν εἰληφός. [94] καὶ ἐφιστῶμεν, εἰ δυνατὸν ἀπὸ τῶν γραφῶν πληκτικώτατα ταῦτα παραστῆσαι. ὅσον τοίνυν ἐπὶ τοῖς σημαινομένοις τοῦ « Οὐδὲν » καὶ τοῦ « Οὐκ ὄν », δόξει εἶναι συνωνυμία, τοῦ « Οὐκ ὄντος » « Οὐδενὸς » ἂν λεγομένου, καὶ τοῦ « Οὐδενὸς » « Οὐκ ὄντος ». φαίνεται δὴ ὁ ἀπόστολος τὰ « Οὐκ ὄντα » οὐχὶ ἐπὶ τῶν μηδαμῇ μηδαμῶς ὄντων ὀνομάζων ἀλλ' ἐπὶ τῶν μοχθηρῶν, « Μὴ ὄντα » νομίζων τὰ πονηρά· « Τὰ μὴ ὄντα, γάρ φησιν, ὁ θεὸς ὡς ὄντα ἐκάλεσεν » (*Rom.* 4, 17). [95] ἀλλὰ καὶ ὁ Μαρδοχαῖος ἐν τῇ κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα Ἐσθὴρ μὴ ὄντας τοὺς ἐχθροὺς τοῦ Ἰσραὴλ καλεῖ, λέγων· « Μὴ παραδῷς τὸ σκῆπτρόν σου, κύριε, τοῖς μὴ οὖσιν » (*Esth.* 4, 17). καὶ ἔστι προσαγαγεῖν πῶς διὰ τὴν κακίαν « μὴ ὄντες » οἱ πονηροὶ προσαγορεύονται ἐκ τοῦ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ὀνόματος ἀναγραφομένου τοῦ θεοῦ· « Εἶπε γὰρ κύριος πρὸς Μωϋσῆν· Ὁ ὢν τοῦτό μοί ἐστιν τὸ ὄνομα » (*Ex.* 3, 14). [96] καθ' ἡμᾶς δὲ τοὺς εὐχομένους εἶναι ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ὁ ἀγαθὸς θεὸς ταῦτά φησιν, ὃν δοξάζων ὁ σωτὴρ λέγει· « Οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, ὁ πατήρ » (*Mc.* 10, 18). οὐκοῦν « ὁ ἀγαθὸς » τῷ « ὄντι » ὁ αὐτός ἐστιν. ἐναντίον δὲ τῷ ἀγαθῷ τὸ κακὸν ἢ τὸ πονηρόν, καὶ ἐναντίον τῷ « Ὄντι » τὸ « Οὐκ ὄν »· οἷς ἀκολουθεῖ ὅτι τὸ πονηρὸν καὶ ⟨τὸ⟩ κακὸν Οὐκ ὄν. [97] καὶ τάχα τοῦτο ἔσηνε τοὺς εἰπόντας τὸν διάβολον μὴ εἶναι θεοῦ δημιούργημα· καθ' ὃ γὰρ διάβολός ἐστιν οὐκ ἔστι θεοῦ δημιούργημα, ᾧ δὲ συμβέβηκε διαβόλῳ εἶναι, γενητὸς ὤν, οὐδενὸς κτιστοῦ ὄντος παρὲξ τοῦ θεοῦ ἡμῶν, θεοῦ ἐστι κτίσμα· ὡς εἰ ἐφάσκομεν καὶ τὸν φονέα μὴ εἶναι θεοῦ δημιούργημα, οὐκ ἀναιροῦντες τὸ ᾗ ἄνθρωπός ἐστι πεποιῆσθαι αὐτὸν ὑπὸ θεοῦ. [98] τιθέντες γὰρ τὸ ᾗ ἄνθρωπος τυγχάνει ἀπὸ θεοῦ αὐτὸν τὸ εἶναι εἰληφέναι καὶ ἡμεῖς

---

[2] Origene allude agli stoici, secondo cui le idee di genere, specie non hanno realtà in sé, come voleva la tradizione platonica, ma soltanto in riferimento ai singoli esseri costituenti quel dato genere, quella data specie: cfr. *Stoicorum Veterum Fragmenta* II 91.

« niente » tutto ciò che non ha ricevuto né da Dio né dal Logos quella che è stimata esistenza [concreta], cosí come certi filosofi greci affermano che i generi e le specie (per esempio, « l'essere vivente », « l'uomo ») sono tra le cose che non esistono.

[94] Vediamo se è possibile, partendo dalle Scritture, rendere questi concetti efficaci al massimo. Stando a ciò che da essi è significato, i termini « niente » e « non essere » sembreranno sinonimi, tanto che possono esser scambiati tra loro. Invero l'apostolo, identificando non-essere e male morale, sembra applicare il termine « non-essere » non già a ciò che è privo completamente di esistenza ma a ciò che è cattivo, perché dice infatti: *Dio chiama all'essere le cose che non sono* (*Rom.* 4, 17). [95] Anche Mardocheo nel *Libro di Esther*, secondo la traduzione dei LXX, chiama non-esseri i nemici di Israele: *Non consegnare, o Signore, il tuo scettro a quelli che non sono* (*Esth.* 4, 17). E il motivo per cui i cattivi sono chiamati non-esseri a causa della loro malvagità si può desumere dal nome che è applicato a Dio nell'*Esodo*: *E il Signore disse a Mosè: Io sono colui che sono, questo è il mio nome* (*Ex.* 3, 14). [96] Ora, per noi che ci vantiamo di appartenere alla Chiesa, colui che pronunzia queste parole è il Dio buono ed è a lui che il Salvatore allude, rendendogli gloria, con queste parole: *Nessuno è buono se non Dio, il Padre* (*Mc.* 10, 18). Quindi « il Buono » s'identifica con « Colui che è ». Ora, l'opposto del buono è il male o il malvagio; l'opposto di « Colui che è » è il « non-essere »: ne consegue che ciò che è cattivo e ciò che è malvagio sono non-essere.

[97] Forse è stato questo il motivo che ha spinto alcuni a dire che il diavolo non è opera di Dio: infatti in quanto è diavolo, non è opera di Dio; invece in quanto è essere, a cui si aggiunge come accidente di essere diavolo, è creatura di Dio, dal momento che non vi è altro creatore all'infuori di Dio. È come se dicessimo che l'assassino non è creatura di Dio, senza negare peraltro che egli sia creato da Dio in quanto uomo. [98] Dicendo infatti che egli ha avuto da Dio il suo essere in quanto uomo, non diciamo che egli ha avuto da Dio il suo essere in quanto assassino.

οὐ τίθεμεν τὸ ᾗ φονεύς ἐστιν ἀπὸ θεοῦ τοῦτ' αὐτὸν εἰληφέναι[3]. πάντες μὲν οὖν οἱ μετέχοντες τοῦ « Ὄντος » — μετέχουσι δὲ οἱ ἅγιοι —, εὐλόγως ἂν « Ὄντες » χρηματίζοιεν· οἱ δὲ ἀποστραφέντες τὴν τοῦ « Ὄντος » μετοχήν, τῷ ἐστερῆσθαι τοῦ « Ὄντος » γεγόνασιν « Οὐκ ὄντες ». [99] προείπομεν δὲ ὅτι συνωνυμία ἐστὶ τοῦ « Οὐκ ὄντος » καὶ τοῦ « Οὐδενός », καὶ διὰ τοῦτο οἱ « Οὐκ ὄντες » « Οὐδέν » εἰσι, καὶ πᾶσα ἡ κακία « Οὐδέν » ἐστιν, ἐπεὶ καὶ « Οὐκ ὄν » τυγχάνει, καὶ « Οὐδὲν » καλουμένη χωρὶς γεγένηται τοῦ λόγου, τοῖς « πᾶσιν » οὐ συγκαταριθμουμένη. ἡμεῖς μὲν οὖν κατὰ τὸ δυνατὸν παρεστήσαμεν τίνα τὰ διὰ τοῦ λόγου γεγενημένα πάντα καὶ τί τὸ χωρὶς αὐτοῦ γενόμενον μέν, ὄν δὲ οὐδέποτε καὶ διὰ τοῦτο « Οὐδὲν » καλούμενον.

2. – LE CREATURE RAZIONALI.

[*De principiis* II 9, 1-2] 1. – Sed nunc ad propositae disputationis ordinem redeamus et intueamur initium creaturae, quodcumque illud initium creantis dei mens potuerit intueri. ἐν τῇ * ἐπινοουμένῃ ἀρχῇ τοσοῦτον * ἀριθμὸν τῷ βουλήματι αὐτοῦ ὑποστῆσαι τὸν θεὸν νοερῶν οὐσιῶν, * * * ὅσον ἠδύνατο διαρκέσαι· πεπερασμένην γὰρ εἶναι καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ λεκτέον, καὶ μὴ προφάσει εὐφημίας τὴν περιγραφὴν αὐτῆς περιαιρετέον. ἐὰν γὰρ ᾖ ἄπειρος ἡ θεία δύναμις, ἀνάγκη αὐτὴν μηδὲ ἑαυτὴν νοεῖν· τῇ γὰρ φύσει τὸ ἄπειρον ἀπερίληπτον. πεποίηκε τοίνυν τοσαῦτα, ὅσων ἠδύνατο περιδράξασθαι καὶ ἔχειν ὑπὸ χεῖρα καὶ συγκρατεῖν ὑπὸ τὴν ἑαυτοῦ πρόνοιαν· ὥσπερ καὶ τοσαύτην ὕλην κατεσκεύασεν, ὅσην ἠδύνατο διακοσμῆσαι[4].

---

[3] Cioè, l'assassino, in quanto uomo, partecipe dell'essere, che in sé è bene, è creatura di Dio; ma allontanandosi, in quanto assassino, dal bene, cioè dall'essere, diventa effettivamente non essere: il suo essere è solo apparenza. Sul peccatore come non esistente si veda *Ho. XXXVI Ps. 5, 5.*

[4] Passo tramandato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 480 e 525), cui segue il corrispondente passo di Rufino fra paren-

Pertanto, tutti coloro che partecipano a « Colui che è » (e i santi vi partecipano), si possono a buon diritto chiamare « esseri »; coloro invece che hanno rifiutato la partecipazione a « Colui che è », essendo privi dell'Essere, diventano « non-esseri ». [99] Data l'equivalenza, sopra stabilita, tra « non-essere » e « niente », non soltanto i « non-esseri » sono « niente », ma è « niente » anche il male, di qualunque specie, perché è anch'esso « non-essere »; e se si chiama « niente », è fatto senza il Logos e non è annoverato nel « tutto » [che è fatto per mezzo di lui].

Abbiamo cosí cercato, nella misura delle nostre forze, di definire quale è il « tutto » che è fatto per mezzo del Logos, e che cos'è che vien fatto senza di lui, ossia ciò che non esiste in nessun modo ed è perciò chiamato « niente ».

[*Principi* II 9, 1-2] **1.** – Ma è tempo di riprendere il filo della trattazione e di osservare l'inizio delle creature, quell'inizio della creazione di Dio che potrà immaginare la nostra mente.

---

tesi quadra. Ma questa volta il rapporto fra i due testi non è ben chiaro, nel senso che — pur essendo evidente che Rufino ha cercato di attenuare qualche espressione dell'originale — alcune sue espressioni, che mancano nel greco, hanno apparenza di essere autentiche. Per tal motivo nel testo italiano abbiamo riportato solo la versione da Rufino. Ecco per completezza la versione del passo di Giustiniano: « In quello che consideriamo il principio Dio col suo volere ha collocato tale numero di essenze intelligenti quante potevano bastare. Infatti bisogna dire che anche la potenza di Dio è delimitata e non si deve eliminare la sua delimitazione col pretesto della lode. Se infatti la potenza di Dio fosse infinita, non potrebbe neppure conoscersi, perché l'infinito per natura è incomprensibile. Perciò Dio ha fatto tante creature quante poteva tenere sotto il suo controllo e governare con la sua provvidenza: cosí ha fatto tanta materia quanta poteva ordinare ». Quanto all'argomento qui espresso, va tenuto presente che presso i Greci il concetto di infinito fu soggetto a valutazione prevalentemente negativa: esso è l'attributo del vuoto, della materia in quanto confusa, inintelligibile, fonte di male; esiste solo in potenza (Plat. *Tim.* 49 sgg.; Arist. *Phys.* III 6). Solo con Plotino prevarrà nella filosofia greca il concetto dell'infinità di

[In illo ergo initio putandum est tantum numerum rationabilium creaturarum vel intellectualium, vel quoquomodo appellandae sunt quas mentes superius diximus, fecisse deum, quantum sufficere posse prospexit. Certum est enim quod pradefinito aliquo apud se numero eas fecit; non enim, ut quidam volunt, finem putandum est non habere creaturas, quia ubi finis non est, nec conpraehensio ulla vel circumscriptio esse potest. Quodsi fuerit, utique nec contineri vel dispensari a deo quae facta sunt poterunt. Naturaliter nempe quidquid infinitum fuerit, et inconpraehensibile erit.] Porro autem sicut et scriptura dicit, numero et mensura universa condidit deus (*Sap.* 11, 20), et idcirco numerus quidem recte aptabitur rationabilibus creaturis vel mentibus, ut tantae sint, quantae a providentia dei et dispensari et regi et contineri possint. Mensura vero materiae corporali consequenter aptabitur; quam utique tantam a deo creatam esse credendum est, quantam sibi sciret ad ornatum mundi posse sufficere. Haec ergo sunt, quae in initio, id est ante omnia, a deo creata esse aestimandum est. Quod quidem etiam in illo initio, quod Moyses latentius introducit, indicari putamus, cum dicit: « In principio fecit deus caelum et terram » (*Gen.* 1, 1). Certum est enim quia non de firmamento neque de arida (*Gen.* 1, 6 sgg.) sed de illo caelo ac terra dicatur, quorum caelum hoc et terra quam videmus vocabula postea mutuata sunt[5].

2. – Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam quaecumque illa inerat substantiae earum virtus, non naturaliter inerat sed beneficio conditoris effecta.

[*De principiis* I 6, 2] 2. – In hac enim sola trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest; ceteri

---

Dio, intesa come pienezza e non come privazione di essere. Sulla linea negativa si colloca pure Origene, pur non nascondendosi lo scandalo che la sua affermazione può suscitare in cristiani ormai

Pensiamo che in questo inizio Dio abbia creato tale numero di creature razionali o intellettuali, o comunque debbano essere chiamate quelle che prima abbiamo definito intelligenze, quale egli ha considerato che poteva essere sufficiente. Certamente le ha create in numero finito e determinato: non bisogna infatti credere, come vogliono alcuni, che il numero delle creature è infinito, perché dove non c'è fine non c'è possibilità di comprensione e di limite. E se fosse stato così, Dio non avrebbe potuto abbracciare e ordinare ciò che aveva fatto: infatti ciò che per natura è infinito è anche incomprensibile. Pertanto, come dice la scrittura, Dio ha creato tutto secondo numero e misura (*Sap.* 11, 20), dove il numero si adatta bene alle creature razionali (o intelligenze), che son tante quante possono essere abbracciate rette e ordinate dalla provvidenza di Dio; di conseguenza la misura si adatta alla materia corporea, che Dio ha creato in quantità tale che riteneva fosse sufficiente all'ordinamento del mondo. Ecco ciò che pensiamo che Dio abbia creato all'inizio, cioè prima di ogni altra cosa; e a questa creazione crediamo che si riferisca, anche se copertamente, Mosè all'inizio della sua opera, dove dice: *In principio Dio fece il cielo e la terra* (*Gen.* 1, 1): è certo infatti che qui egli non parla né del firmamento né della terra arida (*Gen.* 1, 6 sgg.), ma di quel cielo e di quella terra, da cui hanno tratto nome il cielo e la terra che vediamo.

2. – Ma poiché queste creature razionali, che abbiamo detto create all'inizio, sono state create mentre prima non esistevano, per il fatto stesso che non esistevano ed hanno cominciato ad esistere, necessariamente erano soggette a mutamento e trasformazione, in quanto ogni facoltà di cui era in possesso la loro sostanza non derivava dalla loro natura ma dal beneficio del creatore.

[*Principi* I 6, 2] 2. – Infatti nella sola trinità, che è il creatore di tutto, il bene esiste in modo sostanziale: gli

---

adusi a valutazione positiva dell'infinità di Dio, di origine scritturistica.

[5] Su questa distinzione si veda *Princ.* II 3, 6, riportato *infra*, nel c. 6.

vero accidentem eam ac decidentem habent, et tunc sunt in beatitudine, cum de sanctitate et sapientia ac de ipsa deitate participant[6].

[*De principiis* I 8, 3] 3. – Nulla ergo natura est, quae non recipiat bonum vel malum, excepta dei natura, quae bonorum omnium fons est, et Christi; sapientia enim est, et sapientia stultitiam utique recipere non potest; et iustitia est, iustitia autem numquam profecto iniustitiam capiet; et verbum est vel ratio, quae utique inrationabilis effici non potest; sed et lux est, et lucem certum est quod tenebrae non conpraehendant (*Io.* 1, 5). Similiter quoque et natura spiritus sancti, quae sancta est, non recipit pollutionem; naturaliter enim vel substantialiter sancta est. Si qua autem alia natura sancta est, ex assumptione hoc vel inspiratione spiritus sancti habet, ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens, sed accidens sibi, propter quod et decidere potest quod accidit. Ita et iustitiam accidentem quis habere potest, unde et decidere eam possibile est. Sed et sapientiam quis accidentem nihilominus habet, quamvis in nostra sit positum potestate, studio nostro et vitae merito, si sapientiae operam demus, effici sapientes, et si semper id studii geramus, semper sapientiae participemus, et id nobis vel plus vel minus accidat sive pro vitae merito sive pro studii quantitate. Benignitas enim dei secundum quod se dignum est, provocat omnia et adtrahit ad beatum finem illum, ubi decidit et aufugit omnis dolor et tristitia et gemitus (*Is.* 35, 10).

3. – IL PECCATO DELLE CREATURE RAZIONALI.

[*De principiis* II 9, 2-6] 2. – Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam auferri et

---

[6] È questo il concetto fondamentale, sviluppato anche nei passi che seguono, in cui Origene imposta la distinzione fra Dio e ciò che non è Dio, ovvero lo è soltanto per partecipazione in maniera imperfetta, per grazia e non per natura: la vera divinità è caratterizzata dal possesso sostanziale dell'essere = del bene. Tale possesso è ri-

altri esseri lo posseggono in forma accidentale e tale che può venire meno, e si trovano nella beatitudine solo allorché partecipano della santità della sapienza e della stessa divinità.

[*Principi* I 8, 3] 3. – Pertanto non c'è alcuna natura che non possa accogliere sia il bene sia il male, eccettuata la natura di Dio, che è fonte di ogni bene, e di Cristo: infatti questi è sapienza, e la sapienza non può accogliere la stoltezza; è giustizia, e la giustizia non accoglierà mai l'ingiustizia; è ragione, e la ragione non può diventare irrazionale; è luce, e le tenebre non possono toccare la luce (*Io.* 1, 5). Similmente anche la natura dello Spirito santo, che è santa, non può essere contaminata, poiché è santa per natura e sostanza. Se poi altra natura è santa, essa viene santificata per assunzione e ispirazione dello Spirito santo e possiede la santità non per natura ma in modo accidentale, sí che ciò che è presente in modo accidentale può anche venir meno. Cosí uno può possedere la giustizia in modo accidentale, sí che essa può venir meno. E sempre in forma accidentale uno possiede la sapienza, per quanto dipende da noi, dal nostro zelo e dai nostri meriti, diventar sapienti dedicandoci alla sapienza, e partecipare sempre di essa continuando a coltivarla, e ciò ci succede in misura maggiore o minore in proporzione ai meriti della vita e all'intensità dello studio. Infatti la bontà di Dio spinge tutti in proporzione a quanto ognuno è degno di lei, e li attira a quel fine beato dove viene meno e ha fine ogni dolore tristezza e lamento (*Is.* 35, 10).

[*Principi* II 9, 2-6] 2. – Pertanto la capacità di esistere non dipendeva da loro come facoltà che non avrebbe

---

stretto da Origene alle tre persone della Trinità. Perciò, se anche il Figlio è Dio per partecipazione (cfr. *Co. Io.* II 2-3, riportato nel c. 2), la sua partecipazione alla divinità del Padre si configura come partecipazione di natura, e pertanto la sua divinità è divinità di natura, il che va escluso per gli altri esseri, che possono essere definiti dei soltanto per grazia.

recedere potest. Recedendi autem causa in eo erit, si non recte et probabiliter dirigatur motus animorum. Voluntarios enim et liberos motus a se conditis mentibus creator indulsit, quo scilicet bonum in eis proprium fieret, cum id voluntate propria servaretur[7]; sed desidia et laboris taedium in servando bono et aversio ac neglegentia meliorum initium dedit recedendi a bono. Recedere autem a bono non aliud est quam effici in malo. Certum namque est malum esse bono carere. Ex quo accidit, ut in quanta mensura quis devolveretur a bono, in tantam mensuram malitiae deveniret. In quo utique pro motibus suis unaquaeque mens vel amplius vel parcius bonum neglegens in contrarium boni, quod sine dubio malum est, trahebatur. Ex quo videtur semina quaedam et causas varietatis ac diversitatis ille omnium conditor accepisse, ut pro diversitate mentium, id est rationabilium creaturarum (quam diversitatem ex ea causa quam superius diximus putandae sunt concepisse), varium ac diversum mundum crearet. Quod autem dicimus varium ac diversum, hoc est quod volumus indicare[8].

3. – Mundum nunc dicimus omne quod est vel super caelos vel in caelis vel super terram vel in his, qui inferi appellantur, vel quaecumque usquam prorsus loca sunt, et hi, qui in ipsis degere nominantur: totum ergo hoc mundus vocatur. In quo mundo quaedam dicuntur esse supercaelestia, id est in habitationibus beatioribus posita et corporibus caelestioribus ac splendentioribus indita, et in his ipsis multae differentiae ostenduntur; sicut, verbi causa, etiam apostolus dixit quod alia sit gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum, « stella enim ab stella differt in gloria » (I *Cor.* 15, 41). Quaedam vero terrena (I *Cor.*

---

[7] Dio vuole che le creature razionali reagiscano con la loro libera scelta all'atto di bontà che egli ha fatto creandole, in modo da realizzare pienamente in sé la bontà di cui Dio le ha dotate. È superfluo poi rilevare quanto sia tipicamente greco il concetto che qui segue, che presenta la sazietà di bene come fonte del male e del peccato.

[8] È questo uno dei rari passi in cui Origene sembra chiaramente profilare il peccato delle creature razionali come esteso a tutte. Ma

avuto mai fine, ma era stata data da Dio: infatti non c'era sempre stata; e tutto ciò che è stato dato, può esser tolto e venir meno. La causa del venir meno dipende dal fatto che i movimenti degli animi non sono rettamente indirizzati. Infatti il creatore ha concesso alle intelligenze da lui create movimenti volontari e liberi affinché esse facessero proprio il bene loro concesso conservandolo con la propria volontà. Ma inerzia e neghittosità nel conservare il bene e avversione e trascuratezza delle cose migliori hanno dato inizio all'allontanamento dal bene. E allontanarsi dal bene non è altro che cadere nel male, poiché il male è mancanza di bene. Per cui accade che quanto uno si distacca dal bene, di tanto si avvicina al male: cosí ogni intelligenza, trascurando piú o meno il bene a causa dei suoi movimenti, veniva tratta al contrario del bene, cioè al male. A causa di ciò il creatore dell'universo, accogliendo tutte quelle cause e quei princípi di varietà e diversità, in relazione alla diversità delle intelligenze, cioè delle creature razionali (abbiamo detto sopra da quale causa è derivata tale diversità), ha creato il mondo vario e diverso. E quando diciamo vario e diverso, vogliamo indicare proprio questo.

3. – Chiamiamo ora mondo tutto ciò che è sopra i cieli, nei cieli, sulla terra, in quello che chiamiamo inferno e in qualsiasi altro luogo oltre a questi, e coloro che in questi luoghi abitano: tutto ciò chiamiamo mondo. In questo mondo si dice che ci sono esseri iperurani, cioè collocati in dimore piú beate e dotati di corpi piú celesti e luminosi: fra costoro ci sono molte differenze, come, p. es., ha detto anche l'apostolo che *altra è la gloria del sole, altra della luna, altra delle stelle*, e che *una stella differisce dall'altra per gloria* (I *Cor.* 15, 41). Altri esseri son detti terrestri (I *Cor.* 15, 40), e anche fra loro, cioè fra gli uomini, non è piccola differenza: infatti alcuni sono Greci altri

---

si tenga presente che egli in altri passi (cfr., p. es., I 6, 2 addotto *infra*) presenta la condizione degli angeli come derivante non da peccato minore rispetto agli uomini e ai demoni, bensí come derivante da effettivi meriti. Per maggiori dettagli sulla questione cfr. le mie *Due note sull'angelologia di Origene*: « Rivista di cultura classica e medievale »; 1962, p. 180 sgg.

15, 40) dicuntur, et inter ipsa non parva est differentia, id est inter homines; alii namque eorum barbari, alii Graeci, et barbarorum quidam inmaniores et feri, alii vero mitiores. Et quidam quidem legibus probatissimis utuntur, alii vilioribus vel asperioribus, alii quoque inhumanis et ferinis moribus magis quam legibus utuntur. Et quidam quidem ab initio statim nativitatis suae humiliantur et subiecti sunt ac serviliter educantur, vel sub dominis vel sub principibus positi vel tyrannis, alii vero liberius et rationabilius educantur, alii sanis corporibus, nonnulli aegris statim a prima aetate, alii visu, alii auditu et voce decepti, nonnulli ita nati, alii statim post nativitatem huiuscemodi sensibus defraudati vel certe iam adulta aetate tale aliquid passi. Et quid refert evolvere me omnes atque enumerare humanarum clades miseriarum, a quibus alii liberi, alii involuti sunt, cum possit unusquisque etiam apud semet ipsum considerare de his singulis atque perpendere? Sunt etiam quaedam invisibiles virtutes, quibus quae super terram sunt, dispensanda commissa sunt; et non parva etiam in ipsis differentia esse credenda est, sicut et in hominibus invenitur. Sane apostolus Paulus esse quaedam etiam inferna designat (*Eph.* 4, 9), et in ipsis simili modo sine dubio varietatis causa requirenda est. De mutis vero animalibus et volucribus atque de his, quae in aquis habitant, requirere superfluum videtur, cum haec non principalia sed consequentia accipi debere certum sit[9].

4. – Quoniam ergo omnia, quae facta sunt, per Christum et in Christo facta esse dicuntur, sicut et apostolus Paulus manifestissime designat dicens: « Quoniam in ipso et per ipsum creata sunt omnia, sive quae in caelo sunt, sive quae in terra, visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates: omnia per ipsum et in ipso creata sunt » (*Col.* 1, 16), sed et in evangelio Iohannes eadem nihilominus ostendit dicens: « In principio erat verbum, et verbum erat apud deum, et deus erat verbum; hoc erat in principio apud deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil » (*Io.* 1, 1-3), sed et in psalmis scriptum est quia « omnia in sapientia fecisti » (*Ps.* 103, 24): quia ergo Christus, sicut verbum et sapientia est, ita etiam

barbari; e dei barbari alcuni piú feroci e selvaggi altri meno. Alcuni si servono di leggi eccellenti, altri di leggi meno buone e piú dure, altri poi vivono piú come bestie che usando leggi. Alcuni sin dalla nascita si trovano in condizione servile e soggetta, e da servi sono educati, sotto il padrone il principe il tiranno; altri invece sono educati piú razionalmente e da liberi; alcuni son sani di corpo, altri invece sono malati sin dalla prima infanzia; alcuni mancano chi della vista chi dell'udito chi della parola: di essi alcuni son nati cosí, altri sono stati privati dell'uso di questi sensi súbito dopo la nascita, altri hanno subíto questa perdita in età già adulta. Ma che vale enumerare tutte queste miserie umane, da cui alcuni sono afflitti mentre altri ne son liberi, là dove ognuno può da sé considerare tutte queste cose? Esistono anche potenze invisibili cui è affidata la cura di coloro che vivono sulla terra; e anche fra loro dobbiamo credere che esista non piccola differenza, come è tra gli uomini. Inoltre Paolo dice che ci sono anche esseri infernali (*Eph.* 4, 9), e senza dubbio anche fra loro si debbono ricercare analoghe cause di differenze. È superfluo indagare sugli animali non dotati di ragione, sugli uccelli e sugli animali acquatici: infatti sappiamo che si tratta di esseri di origine non primaria ma secondaria.

4. – Tutto ciò che è stato fatto è stato fatto per mezzo di Cristo ed in Cristo, come chiaramente indica l'apostolo Paolo dicendo: *Poiché in lui e per mezzo di lui sono state create tutte le cose, sia quelle del cielo sia quelle della terra, visibili e invisibili, troni dominazioni principati potestà; tutto è stato creato per mezzo di lui e in lui* (*Col.* 1, 16); e Giovanni nel vangelo dice le stesse cose: *In principio era la parola e la parola era presso Dio e la parola era Dio: essa era in principio presso Dio. Tutto è stato fatto per suo mezzo e senza di lui nulla è stato fatto* (*Io.* 1 sgg.); e nei salmi è scritto: *Tutto hai fatto nella sapienza* (*Ps.* 103, 24). Poiché Cristo, come è parola e sapienza, è anche giustizia risulta che tutto ciò che è stato fatto nella parola

[9] In quanto creati solo in un secondo momento, insieme col mondo visibile, in conseguenza del peccato dlele creature razionali.

iustitia est, consequens sine dubio erit, ut ea, quae in verbo et sapientia facta sunt, etiam in ea iustitia, quae est Christus, facta esse dicantur; quo scilicet in his, quae facta sunt, nihil iniustum, nihil fortuitum videatur, sed omnia ita esse, ut aequitatis ac iustitiae regula expetit, doceantur. Quomodo ergo tanta ista rerum varietas tantaque diversitas iustissima et aequissima possit intellegi, certus sum humano ingenio vel sermone explicari non posse, nisi ipsum verbum ac sapientiam et iustitiam, qui est unigenitus filius dei, prostrati ac supplices depraecemur, qui per gratiam suam sensibus se nostris infundens, obscura inluminare, clausa patefacere, pandere dignetur arcana: si tamen inveniamur tam digne vel petere vel quaerere vel pulsare, ut vel petentes accipere mereamur vel quaerentes invenire, vel pulsantibus iubeatur aperiri (I *Cor.* 4, 5; *Mt.* 7, 7 sg.). Non ergo freti nostro ingenio sed ipsius sapientiae auxilio, quae fecit universa, et iustitiae eius, quam inesse creaturis omnibus credimus, interim etiamsi adserere non valemus, ipsius tamen confisi misericordia inquirere perscrutarique temptabimus, quomodo ista tanta varietas mundi atque diversitas omni iustitiae ratione constare videatur. Rationem autem dico generalem dumtaxat; nam specialem singulorum et quaerere imperiti est et reddere velle dementis est.

5. – Dicentibus igitur nobis mundum istum in hac varietate positum, qua supra exposuimus a deo factum, quem deum et bonum et iustum atque aequissimum dicimus, obicere hoc plurimi solent (et hi maxime, qui ex schola Marcionis ac Valentini et Basilidae venientes adserunt diversas esse naturas animarum)[10], quomodo iustitiae dei conveniat mundum facientis, ut aliis quidem habitaculum in caelis praebeat, et non solum his habitaculum melius praestet, verum etiam gradum aliquem celsiorem spectabilioremque concedat, principatum aliis indulgeat, aliis potestates, dominationes quoque aliis tribuat, aliis amplissimas sedes

---

[10] Sistematicamente Origene affianca Marcione a Basilide e Valentino allorché presenta i principali esponenti dello gnosticismo. I moderni non sono del tutto convinti che Marcione possa *in toto* essere considerato gnostico. Per quanto attiene a questo passo in

e nella sapienza è stato fatto anche nella giustizia, che è Cristo: perciò in tutto ciò ch'è stato fatto nulla ci può essere di ingiusto, nulla di casuale, ma tutto esiste come vuole la norma dell'equità e della giustizia. D'altra parte, come tanta varietà e diversità di condizioni possa risultare del tutto giusta ed equa son certo che né mente né parola umana può spiegare, a meno che prostrati e supplici non preghiamo la parola la sapienza la giustizia, cioè il Figlio unigenito, che invadendo i nostri sensi con la sua grazia si degni di illuminare ciò che è oscuro, di aprire ciò che è chiuso, di rivelare ciò che è segreto; e sempre che cerchiamo chiediamo battiamo in maniera degna, sí che chiedendo meritiamo di ricevere, cercando meritiamo di trovare, battendo otteniamo che ci venga aperto (I *Cor.* 4, 5; *Mt.* 7, 7 sg.). Pertanto fidando non nelle nostre forze ma nell'aiuto della sapienza che ha creato l'universo, e della giustizia che crediamo presente in tutta la creazione, anche se non siamo capaci di affermare alcunché con sicurezza, confidando nella sua misericordia cercheremo di indagare ed esaminare come questa cosí grande varietà e diversità del mondo possa esser fondata su perfetto criterio di giustizia. Accenno comunque a criteri di carattere generale: infatti esaminare il caso singolo sarebbe da sciocchi, e volerne rendere ragione addirittura da pazzi.

5. – Ma quando noi affermiamo che questo mondo cosí vario, come sopra abbiamo detto, è stato creato da Dio, che diciamo buono giusto e assolutamente equo, molti e soprattutto i discepoli di Marcione Valentino Basilide, che sostengono diverse nature delle anime, son soliti obiettare e chiederci come la giustizia del Dio creatore del mondo si possa conciliare col fatto di aver dato ad alcuni abitazione in cielo, e non solo abitazione migliore ma anche condizione piú elevata e illustre; di aver concesso ad altri il principato, ad altri la potestà, ad altri ancora la dominazione, ad altri le sedi amplissime dei tribunali celesti; di

---

particolare, noi sappiamo che gli era estranea la dottrina delle nature diverse, condivisa invece da Valentino e Basilide, cui abbiamo sommariamente fatto cenno nell'Introduzione a questo capitolo.

caelestium tribunalium praestet, eluceant alii rutilantius et coruscent fulgore sidereo, alia sit gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum, stella ab stella in gloria differat (I *Cor.* 15, 41); et, ut simul ac breviter totum dicam, si creatori deo nec voluntas summi bonique operis nec perficiendi facultas deest, quid causae existere potuerit, ut naturas rationabiles creans, id est eos, quibus ut essent ipse extitit causa, celsiores alios faceret, alios secundo aut tertio et multis iam inferiores gradibus deterioresque procrearet? Tum deinde obiciunt etiam de his, quae in terris sunt, quod aliis nascendi sors felicior evenit, ut quis, verbi gratia, ex Abraham generetur et ex repromissione nascatur (*Gen.* 12, 2 sg.; *Rom.* 9, 6 sgg.), alius quoque ex Isaac et Rebecca, quique adhuc in ventre positus supplantat fratrem suum et antequam nascatur, diligi dicitur a deo (*Gen.* 25, 21 sgg.; *Rom.* 9, 10 sgg.)[11]; vel hoc ipsum omnino, quod in Hebraeis quis nascitur, apud quos eruditionem divinae legis inveniat, alius vero apud Graecos et ipsos sapientes et non parvae eruditionis homines, iam vero alius apud Aethiopas, quibus vesci humanis carnibus usus est, alii apud Scythas, apud quos patricidium quasi ex lege geritur, vel apud Tauros, ubi hospites immolantur. Aiunt ergo nobis: Si haec tanta rerum diversitas nascendique condicio tam varia tamque diversa, in qua causa utique liberi facultas arbitrii locum non habet (non enim quis ipse sibi eligit, ubi vel apud quos vel qua condicione nascatur), si ergo, inquiunt, haec non facit naturae diversitas animarum, id est ut mala natura animae ad gentem malam destinetur, bona autem ad bonas: quid aliud superest, nisi ut fortuito agi ista putentur et casu? Quod utique si recipiatur, iam nec a deo factus esse mundus nec a providentia eius regi credetur, et consequenter nec dei iudicium de uniuscuiusque gestis videbitur expectandum. In qua re quae sit quidem ad liquidum veritas rerum, illius est nosse solius, qui scrutatur omnia, etiam alta dei (I *Cor.* 2, 10).

---

[11] Anche altre volte Origene riporta questo esempio, insieme con quelli di Giovanni Battista e di Geremia, eletti e santificati da Dio già nel ventre delle loro madri, come testimonianza scritturistica che, se non si vuole addossare a Dio una scelta ingiusta, indipen-

aver fatto risplendere altri di luce piú fulgida e fiammeggiante; di aver fatto sí che altra fosse la gloria del sole, altra della luna, altra delle stelle, e che una stella differisse dall'altra per gloria (I *Cor.* 15, 41). Per dirla in una parola, se al Dio creatore non manca né volontà né capacità di compiere opera perfettamente grande e buona, quale può essere stato il motivo per cui, creando le nature razionali (cioè gli esseri che ha fatto esistere), alcuni esseri ha creato in condizione piú elevata, altri in secondo altri in terzo grado, altri in condizione di molto inferiore? Obiettano poi, a proposito delle creature terrene, che alcuni nascono in condizione piú fortunata, come, p. es., uno nasce da Abramo ed è fatto oggetto della promessa (*Gen.* 12, 2 sg.; *Rom.* 9, 6 sgg.), un altro da Isacco e Rebecca e stando ancora nel ventre della madre soppianta suo fratello e prima di nascere è detto amato da Dio (*Gen.* 25, 21 sgg.; *Rom.* 9, 10 sgg.); e per parlare piú in generale, uno nasce fra gli Ebrei, presso i quali trova conoscenza della legge divina, un altro fra i Greci, uomini sapienti e molto dotti, un altro invece fra gli Etiopi che son soliti cibarsi di carni umane, un altro fra gli Sciti che considerano il parricidio quasi come legge, altri ancora presso i Tauri dove gli ospiti sono immolati. Perciò ci dicono: Dal momento che tanto grande è la diversità delle cose e cosí varia e diversa la condizione di nascita, che non dipende affatto dalla facoltà del libero arbitrio (infatti uno non può scegliere dove, da chi e in che condizione nascere), se dunque — essi dicono — tale situazione non deriva da diversità naturale dell'anima, per cui ai cattivi è destinata un'anima cattiva per natura ed ai buoni un'anima buona, che altro rimane se non credere che tutto ciò avvenga fortuitamente e per caso? Ma se si accetta questo principio non si può piú credere che il mondo è stato creato da Dio ed è governato dalla sua provvidenza, e per conseguenza non ci si può piú attendere che Dio giudichi ciascuno secondo le proprie azioni.

---

dente dai meriti, si deve necessariamente pensare a meriti di quei tre personaggi conseguiti prima della loro nascita nel corpo umano. Cfr. *Princ.* I 7, 4 a c. 6.

6. – Nos vero quasi homines, ne haereticorum insolentiam reticendo nutriamus, quae pro viribus nostris occurrere nobis possunt ad ea, quae obtenderunt, hoc modo respondebimus. Bonum esse et iustum et omnipotentem deum creatorem universorum, quibus valuimus ex divinis scripturis adsertionibus in superioribus frequenter ostendimus. Hic cum in principio crearet ea, quae creare voluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creandi causam nisi se ipsum, id est bonitatem suam. Quia ergo eorum, quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque varietas aliqua neque permutatio neque inpossibilitas inerat, aequales creavit omnes ac similes quos creavit, quippe cum nulla ei causa varietatis ac diversitatis existeret. Verum quoniam rationabiles ipsae creaturae, sicut frequenter ostendimus et in loco suo nihilominus ostendemus, arbitrii liberi facultate donatae sunt, libertas unumquemque voluntatis suae vel ad profectum per imitationem dei provocavit vel ad defectum per neglegentiam traxit. Et haec extitit, sicut et antea iam diximus, inter rationabiles creaturas causa diversitatis, non ex conditoris voluntate vel iudicio originem trahens sed propriae libertatis arbitrio. Deus vero, cui iam creaturam suam pro merito dispensare iustum videbatur, diversitates mentium in unius mundi consonantiam traxit, quo velut unam domum, in qua inesse deberent non solum vasa aurea et argentea sed et lignea et fictilia, et alia quidem ad honorem alia autem ad contumeliam (II *Tim.* 2, 20), ex istis diversis vasis vel animis vel mentibus adornaret. Et has causas, ut ego arbitror, mundus iste suae diversitatis accepit, dum unumquemque divina providentia pro varietate motuum suorum vel animorum propositique dispensat. Qua ratione neque creator iniustus videbitur, cum secundum praecedentes causas pro merito unumquemque distribuit, neque fortuita uniuscuiusque nascendi vel felicitas vel infelicitas putabitur, vel qualiscumque acciderit illa condicio, neque diversi creatores vel diversae naturae credentur animarum.

6. – Quale sia su questa questione la piena verità sa solo colui che scruta tutto, anche le profondità di Dio (I*Cor.* 2, 10). [6] Noi in quanto uomini, per non incoraggiare col nostro silenzio l'insolenza degli eretici, opporremo alle loro obiezioni ciò che, nel limite delle nostre forze, potremo trovare, e risponderemo in questo modo. Piú volte sopra abbiamo dimostrato con gli argomenti che abbiamo potuto trarre dalla scrittura che il Dio creatore dell'universo è buono giusto e onnipotente. Egli quando in principio creò ciò che volle creare, cioè le nature razionali, non ebbe altro motivo per creare se non sé stesso, cioè la sua bontà. E poiché egli è stato la causa di ciò che doveva essere creato ed in lui non c'era né varietà né possibilità di mutazione né limitazione di potere, egli creò tutti uguali e simili gli esseri che creò: infatti in lui non esisteva causa di varietà e diversità. Ma poiché le creature razionali, come spesso abbiamo dimostrato e dimostreremo ancora a suo tempo, sono state dotate della facoltà del libero arbitrio, la libertà di volere le ha spinte tutte o a progredire per imitazione di Dio o a regredire per negligenza. E questa è stata, come abbiamo già detto, causa di diversità per le creature razionali, originata non dalla volontà e dal giudizio del creatore ma dal libero arbitrio di ciascuna. D'altra parte Dio, cui sembrava giusto ordinare le sue creature secondo il proprio merito, ha tratto all'armonia di un solo mondo le diversità delle intelligenze, formando con queste diverse anime o intelligenze, per cosí dire, una sola casa in cui ci fossero non soltanto vasi d'oro e d'argento ma anche di legno e d'argilla, gli uni destinati ad usi nobili, gli altri ad usi volgari (II *Tim.* 2, 20). Queste, come io penso, son le cause della diversità del mondo, poiché la provvidenza divina distribuisce ognuno in relazione alla varietà dei suoi movimenti e del proposito della volontà. In tal modo il creatore non sembrerà ingiusto, poiché distribuisce ciascuno dove merita secondo cause precedenti, e non sembrerà per nessuno dovuta al caso la condizione fortunata o sfortunata della nascita e qualsiasi condizione gli capiterà, né si penserà a diversi creatori o a diverse nature di anime.

4. - ANGELI, UOMINI E DEMONI.

[*De principiis* I 6, 2-4] 2. – Ἐξ ἰδίας αἰτίας τῶν μὴ προσεχόντων ἑαυτοῖς ἀγρύπνως γίνονται τάχιον ἢ βράδιον μεταπτώσεις, καὶ ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον. ὡς ἀπὸ ταύτης τῆς αἰτίας, κρίσει θείᾳ συμπαραμετρούσῃ τοῖς ἑκάστου βελτίοσιν ἢ χείροσι κινήμασι καὶ τὸ κατ' ἀξίαν, ὁ μέν τις ἕξει ἐν τῇ ἐσομένῃ διακοσμήσει τάξιν ἀγγελικὴν ἢ δύναμιν ἀρχικὴν ἢ ἐξουσίαν τὴν ἐπί τινων ἢ θρόνον τὸν ἐπὶ βασιλευομένων ἢ κυρείαν τὴν κατὰ δούλων· οἱ δὲ οὐ πάνυ τι ἐκπεσόντες τὴν ὑπὸ τοῖς εἰρημένοις οἰκονομίαν τε καὶ βοήθειαν ἕξουσι. καὶ οὕτω κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ἀπὸ τῶν ὑπὸ τὰς ἀρχὰς καὶ ἐξουσίας καὶ τοὺς θρόνους καὶ τὰς κυριότητας ταχθέντων, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ ἀπ' αὐτῶν, συστήσεται τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος ἐν τῷ καθ' ἕνα κόσμῳ [12].

[Si vero ab huiuscemodi participatione neglegant atque dissimulent, tunc vitio propriae desidiae alius citius alius tardius, plus alius alius minus, ipse sibi causa sui lapsus vel casus efficitur. Et quoniam, ut diximus, casus iste vel lapsus, quo de statu suo unusquisque declinat, quam plurimam in se habet diversitatem pro mentis ac propositi motibus, quod alius levius, alius vero gravius ad inferiora declinat: in hoc iam iustum iudicium dei providentiae est, ut unicuique secundum diversitatem motuum pro merito sui decessus et commotionis occurrat. Ex his sane, qui in illo initio permanserunt, quod futuro fini simile esse descripsimus, quidam ex ipsis in ordinatione ac dispensatione mundi ordinem angelicum sortiuntur, alii virtutum, alii principatuum, alii potestatum (quo in eos videlicet exerceant potestatem, qui habere super caput indigent potestatem [I *Cor.* 11, 10]), alii thronorum ordinem, id est iudicandi vel regendi eos, qui hoc indigent, habentes officium, alii dominationem, sine dubio super servos; quae omnia eis pro merito et profectibus suis, quibus in dei participationem imitationemque profecerant, aequo iustoque iudicio divina contulit providentia. Hi vero qui de statu primae beatitudinis moti quidem sunt, non tamen inremediabiliter moti,

[*Principi* I 6, 2-4] 2. – Se però trascurano questa partecipazione, per la propria inerzia chi prima chi dopo, chi piú chi meno, diventano causa della loro caduta. Poiché, come ho già detto, grandissima è la varietà di queste cadute, per cui uno decade dalla propria condizione, in rapporto ai movimenti della mente e della volontà, in quanto uno piú leggermente uno piú gravemente scende in basso, il giusto giudizio della provvidenza di Dio fa sí che a ognuno tocchi ciò che merita per il suo peccato in rapporto alla diversità dei movimenti. Fra coloro che sono rimasti nella condizione iniziale che abbiamo detto simile alla futura fine, nell'ordinamento e nell'economia del mondo alcuni sono assegnati all'ordine degli angeli, altri delle potenze, altri dei principati, altri delle potestà (certo per esercitare il potere su coloro che hanno bisogno di avere su di loro una potestà [I *Cor.* 11, 10]), altri dei troni, per giudicare e reggere coloro che di ciò hanno bisogno, ad altri viene assegnata la dominazione su coloro che sono soggetti. Per aver ben meritato e per aver progredito nell'imitazione e nella partecipazione di Dio, essi hanno ottenuto tutto ciò dal giusto giudizio della provvidenza divina. Coloro poi che sono decaduti dalla primitiva beatitudine, ma non in maniera irrimediabile, sono assoggettati, per essere ammi-

---

[12] Il testo greco è tramandato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 528). La versione latina, piú ampia e parafrasata, contiene alcuni passi in piú, che hanno tutta l'aria di essere autentici — e omessi nel testo greco un po' riassuntivo —: per questo motivo la nostra versione è fondata sul testo latino. Val la pena di rilevare che il testo greco isola soltanto una parte della complessa argomentazione origeniana qui riportata, col risultato di falsarne la prospettiva.

illis quos supra descripsimus sanctis beatisque ordinibus dispensandi subiecti sunt ac regendi; quorum adiutorio usi et institutionibus ac disciplinis salutaribus reformati, redire ac restitui ad statum suae beatitudinis possint. Ex quibus aestimo, prout ego sentire possum, hunc ordinem humani generis institutum,] qui utique in futuro saeculo vel in supervenientibus saeculis, cum caelum novum et terra nova secundum Esaiam erit (*Is.* 65, 17), restituetur in illam unitatem, quam promittit dominus Iesus dicens ad deum patrem de discipulis suis: « Non pro istis rogo solis, sed et pro omnibus qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint, sicut ego in te, pater, et tu in me, ita et isti in nobis unum sint »; et iterum ubi ait: « Ut sint unum, sicut nos sumus unum, ego in ipsis, et tu in me, ut sint et ipsi consummati in uno » (*Io.* 17, 20 sgg.); et sicut confirmat nihilominus etiam Paulus apostolus dicens: « Donec occurramus omnes in unitatem fidei in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi » (*Eph.* 4, 13): et sicut idem apostolus iam nos etiam in praesenti vita in ecclesia positos, in qua utique futuri regni est imitatio, ad hanc eandem unitatis similitudinem cohortatur dicens: « Ut eadem dicatis omnes, et non sint in vobis schismata, sitis autem perfecti in uno eodemque sensu atque in una eademque sententia » (I *Cor.* 1, 10).

3. – Sciendum tamen est quosdam eorum, qui ex illo uno principio, quod supra diximus, dilapsi sunt, in tantam indignitatem ac malitiam se dedisse, ut non solum indigni habiti sint institutione hac vel eruditione, qua per carnem humanum genus adiutorio caelestium virtutum instituitur atque eruditur, sed e contrario etiam adversarii et repugnantes his, qui erudiuntur atque imbuuntur, existant. Unde et agones quosdam atque certamina omnis haec habet vita mortalium, reluctantibus scilicet et repugnantibus adversum nos his, qui sine ullo respectu de statu meliore dilapsi sunt, qui appellantur diabolus et angeli eius (*Mt.* 25, 41) ceterique ordines malitiae, quos apostolus de contrariis virtutibus nominavit (*Eph.* 6, 12).

nistrati e retti, agli ordini beati di cui sopra abbiamo parlato, perché usando del loro aiuto, migliorati da precetti e da insegnamenti salutari, possano essere restituiti alla primitiva condizione di beatitudine. Per quanto posso supporre, credo che di costoro è formato l'ordine degli uomini che nel secolo futuro o in quelli che verranno ancora appresso, quando secondo Isaia ci sarà un nuovo cielo ed una nuova terra (*Is.* 65, 17; 66, 22), saranno restituiti a quella unità che il signore Gesú promette dicendo a suo Padre circa i discepoli: *Non ti prego solo per questi ma per tutti coloro che per la loro parola crederanno in me, perché tutti siano una cosa sola; come io, Padre, sono in te e tu in me, cosí anche questi in noi siano una cosa sola* (*Io.* 17, 20 sg.) e ancora: *Affinché siano una cosa sola come noi siamo una cosa sola, io in loro e tu in me, affinché anche essi siano perfettamente uno* (*Io.* 17, 22 sg.). Ed ecco la conferma dell'apostolo Paolo che dice: *Finché arriveremo tutti all'unità della fede a formare l'uomo perfetto nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo* (*Eph.* 4, 13); e ancora l'apostolo ci esorta, in quanto già in questa vita partecipi della chiesa che è immagine del regno futuro, ad imitarne anche l'unità dicendo: *Affinché tutti diciate le stesse cose; e non ci siano fra voi divisioni, ma tutti siate perfettamente uniti nello stesso pensiero e nello stesso sentire* (I *Cor.* 1, 10).

3. – Dobbiamo poi sapere che alcuni di coloro che decaddero dall'unico principio che abbiamo ricordato, si abbandonarono a comportamento cosí indegno e malvagio che non solo sono stati ritenuti indegni dei precetti e degli insegnamenti con i quali le potenze celesti educano ed istruiscono per mezzo del corpo il genere umano, ma addirittura son diventati nemici ed ostili nei confronti di coloro che sono istruiti ed educati. Per cui tutta la nostra vita mortale presenta lotte e contrasti, poiché lottano e si adoperano contro noi coloro che sconsideratamente sono decaduti dalla loro felice condizione, quelli che son chiamati il diavolo ed i suoi angeli (*Mt.* 25, 41), e le altre gerarchie del male che l'apostolo ha nominato tra le potenze contrarie (*Eph.* 6, 12).

Οἶμαι δὲ δύνασθαι ἀπὸ τῶν ὑποτεταγμένων τοῖς χείροσιν ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ κοσμοκράτορσι, καθ' ἕκαστον κόσμον ἢ τινὰς κόσμους, ἐνίους τάχιον, εὐεργετουμένους καὶ βουλησομένους ἐξ αὐτῶν μεταβαλεῖν, συμπληρώσειν ποτὲ ἀνθρωπότητα [13].

[Iam vero si aliqui ex his ordinibus, qui sub principatu diaboli agunt ac malitiae eius obtemperant, poterunt aliquando in futuris saeculis converti ad bonitatem,] pro eo quod inest in ipsis liberi facultas arbitrii, an vero permanens et inveterata malitia velut in naturam quandam ex consuetudine convertatur: etiam tu qui legis probato, si omnimodis neque in his quae videntur temporalibus saeculis neque in his quae non videntur et aeterna sunt (II *Cor.* 4, 18) penitus pars ista ab illa etiam finali unitate ac convenientia discrepabit. Interim tamen tam in his quae videntur et temporalibus saeculis quam in illis quae non videntur et aeterna sunt omnes isti pro ordine, pro ratione, pro modo et meritorum dignitatibus dispensantur: ut in primis alii, alii in secundis, nonnulli etiam in ultimis temporibus et per maiora ac graviora supplicia nec non et diuturna ac multis, ut ita dicam, saeculis tolerata asperioribus emendationibus reparati et restituti eruditionibus primo angelicis tum deinde etiam superiorum graduum virtutibus, ut sic per singula ad superiora provecti usque ad ea quae sunt invisibilia et aeterna perveniant, singulis videlicet quibusque caelestium virtutum officiis quadam eruditionum specie peragratis. Ex quo, ut opinor, hoc consequentia ipsa videtur ostendere, unamquamque rationabilem naturam posse ab uno in alterum ordinem transeuntem per singulos in omnes, et ab omnibus in singulos pervenire, dum accessus profectuum defectuumve varios pro motibus vel conatibus propriis unusquisque pro liberi arbitrii facultate perpetitur [14].

4. – Quoniam sane visibilia quaedam dicit esse Paulus et temporalia, alia vero praeter haec invisibilia et aeterna

---

[13] Il testo di Rufino, fra parentesi quadra, pur nella sua brevità, concorda sostanzialmente con quello greco di Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 529) che esplicita il ritorno alla bontà dei demoni col particolare che essi potranno recuperare la forma umana. Su questo passo cfr. anche Hier. *ep.* 124, 3.

Se poi alcuni, in questi ordini che agiscono sotto il comando del diavolo e ubbidiscono alla sua malvagità, potranno una volta nei secoli futuri convertirsi al bene, poiché in loro è sempre presente il libero arbitrio, ovvero la malvagità persistente ed inveterata si trasforma per la consuetudine come in una natura, esaminalo pure tu che leggi, anche se comunque né in questi secoli temporali e visibili né in quelli invisibili ed eterni (II *Cor.* 4, 18) questa parte della creazione potrà discordare profondamente rispetto all'unità e armonia finali. Frattanto sia in questi secoli visibili e temporali sia in quelli invisibili ed eterni si provvede a tutti costoro con misura e discernimento, in relazione all'ordine e al merito. Cosí prima alcuni, poi altri, altri proprio negli ultimi tempi e per mezzo di pene piú pesanti e dolorose, lunghe e sopportate, per cosí dire, per molti secoli, tutti infine rinnovati dagl'insegnamenti e da severe correzioni saranno reintegrati prima fra gli angeli poi fra le gerarchie superiori; e cosí assunti gradatamente sempre piú in alto arriveranno fino alle realtà invisibili ed eterne, dopo aver percorso uno per uno gli uffici delle gerarchie celesti al fine di essere istruiti. Di qui, come penso, si deduce che ogni natura razionale può passare da un ordine all'altro e giungere, uno per uno, da tutti a tutti, poiché ciascuno in forza del libero arbitrio progredisce e regredisce variamente in relazione ai propri movimenti e impulsi.

4. – Poiché Paolo dice che alcune realtà sono visibili e temporali, altre invece, oltre a queste, invisibili ed eterne

---

[14] Nel lungo passo che qui termina risultano con la massima evidenza le idee fondamentali che hanno ispirato in senso antignostico la suggestiva dottrina origeniana sulle creature razionali: 1) esigenza imprescindibile di salvaguardare la giustizia di Dio; 2) esigenza altrettanto imprescindibile di salvaguardare nella sua completa integrità il libero arbitrio delle creature razionali; 3) profonda convinzione che le punizioni che Dio infligge ai peccatori non hanno mai fine in se stesse, cioè semplice valore retributivo, ma servono sempre ad un fine pedagogico, cioè hanno lo scopo di favorire il recupero della creatura decaduta nel peccato. La risultante di questo incrociarsi di esigenze è l'estrema mobilità della condizione delle creature razionali, sempre soggette a cambiare stato in relazione alle loro migliorate o peggiorate condizioni morali, che per il platonico Origene equivalgono a condizioni ontologiche.

(II *Cor.* 4, 18), quaerimus quomodo haec quae videntur temporalia sint: utrumne pro eo quod nihil omnino post hoc erunt in omnibus illis futuris spatiis ac saeculis, quibus dispersio illa unius principii atque divisio ad unum et eundem finem ac similitudinem reparatur, an pro eo quod habitus quidem eorum quae videntur transeat, non tamen etiam substantia eorum omnimodis corrumpatur. Et Paulus quidem videtur id quod posterius diximus confirmare, cum dicit: « Transiet enim habitus huius mundi » (I *Cor.* 7, 31), Sed et David cum dicit: « Caeli peribunt, tu autem permanebis, et omnes sicut vestimentum veterescent, et sicut amictum mutabis eos, sicut vestimentum mutabuntur » (*Ps.* 101, 27), eadem videtur ostendere. Si enim mutabuntur caeli, utique non perit quod mutatur; et si habitus huius mundi transit, non omnimodis exterminatio vel perditio substantiae materialis ostenditur, sed inmutatio quaedam fit qualitatis atque habitus transformatio. Esaias quoque cum per prophetiam dicit quia « erit caelum novum et terra nova » (*Is.* 65, 17), similem sine dubio suggerit intellectum. Innovatio namque caeli et terrae et transmutatio habitus huius mundi et inmutatio caelorum his sine dubio praeparabitur, qui per illam viam, quam supra ostendimus, iter agentes ad illum finem beatitudinis tendunt, cui etiam ipsi inimici subiciendi dicuntur, in quo fine omnia et in omnibus esse dicitur deus (I *Cor.* 15, 25. 28). In hoc fine si qui materialem naturam, id est corpoream, penitus interituram putet, nullo omnino genere intellectui meo occurrere potest, quomodo tot et tantae substantiae vitam agere ac subsistere sine corporibus possint, cum solius dei, id est patris et filii ac spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sine materiali substantia et absque ulla corporeae adiectionis societate intellegatur existere[15]. Alius fortasse dicet quoniam in illo fine omnis substantia corporalis ita pura erit atque purgata, ut aetheris in modum et caelestis cuiusdam puritatis ac sinceritatis possit intellegi. Certius tamen qualiter se habitura sit res, scit solus deus, et si qui eius per Christum et spiritum sanctum amici sunt (*Io.* 15, 15).

---

[15] Qui Origene accenna al concetto che solo le tre persone trinitarie, in quanto assolutamente perfette nel possesso sostanziale

(II *Cor.* 4, 18), esaminiamo in che senso queste realtà visibili siano temporali: se perché non esisteranno assolutamente piú nei lunghi secoli futuri, nei quali la dispersione e divisione dell'unico principio sarà reintegrata in un'unica e medesima fine e somiglianza; ovvero perché passerà la figura delle cose temporali, ma non sarà completamente dissolta la loro sostanza. Paolo sembra confermare la seconda ipotesi quando dice: *Infatti passerà la figura di questo mondo* (I *Cor.* 7, 31). E anche Davide sembra rivelare le stesse cose quando dice: *I cieli periranno, ma tu resterai; tutti invecchieranno come un vestito, e tu come una veste li cambierai: come un vestito saranno cambiati* (*Ps.* 101, 27). Se infatti i cieli saranno cambiati, certo non perisce ciò che viene cambiato; e se passa la figura di questo mondo, ciò non significa che la sostanza materiale sarà completamente distrutta, ma che avverrà cambiamento di qualità e trasformazione di figura. Anche Isaia senza dubbio propone un concetto di questo genere quando profetizza che ci sarà un nuovo cielo ed una nuova terra (*Is.* 65, 17). E rinnovamento del cielo e della terra, trasformazione della figura di questo mondo, cambiamento dei cieli sono certamente preparati per coloro che, percorrendo la via che abbiamo sopra indicato, tendono a quel fine di beatitudine in cui è detto che anche i nemici saranno sottomessi e Dio sarà tutto in tutti (I *Cor.* 15, 25. 28). Se qualcuno pensa che in questa fine la natura materiale, cioè corporea, perirà completamente, io non riesco proprio a capire come tante sostanze possano vivere e sussistere senza corpo, là dove è prerogativa del solo Dio, cioè del Padre, Figlio e Spirito santo, esistere senza sostanza materiale e senza alcuna unione con elementi corporei. Perciò altri forse dirà che in quella fine ogni sostanza corporea sarà cosí monda e purificata da potersi intendere a mo' di etere e di celeste purezza e integrità. Come effettivametne stia la cosa, lo sa solo Dio e quello che per intercessione di Cristo e dello Spirito santo gli è amico (*Io.* 15, 15).

---

del bene (= essere) sono incorporee, mentre tutte le creature, in quanto imperfette, sono corporee. Su questo concetto della materia intesa come espressione dell'imperfezione delle creature si veda l'Introduzione al c. 6.

CAPITOLO VI

IL MONDO

1. – I temi di argomento cosmologico erano sempre stati oggetto di particolare attenzione da parte dei filosofi greci, e al tempo di Origene c'era in argomento una vastissima letteratura prodotta dalle diverse scuole, in cui venivano proposte soluzioni di ogni genere sui punti cruciali intorno ai quali da secoli s'era polarizzata la polemica: ordinamento delle varie parti del mondo cosí come appaiono ai nostri occhi: terra, cielo, astri, ecc.; pluralità e successione di vari mondi; eternità del mondo; rapporto fra il mondo sensibile e il mondo intellegibile; governo del mondo da parte di Dio. Di contro ben poco di normativo proponeva in argomento la tradizione cristiana: la materia non doveva essere considerata increata e coeterna con Dio, come voleva l'opinione pressocché unanime di tutte le scuole filosofiche, bensí creata dal nulla per libera iniziativa divina; e il mondo, come aveva avuto un inizio, cosí avrebbe avuto una fine, allorché si sarebbe avuto il giudizio finale con la resurrezione dei morti.

In questo contesto s'inserisce con grande libertà speculativa la riflessione origeniana, sviluppando organicamente la trama della vasta sintesi dottrinale di cui abbiamo accennato nel c. 5 le linee generali e il momento iniziale. La creazione del mondo è stata voluta da Dio in conseguenza del peccato e della caduta delle creature razionali (*Princ.* III 5, 4), e la sua varietà corrisponde esattamente alla varietà delle diverse condizioni in cui il peccato ha ridotto quelle creature; e tale corrispondenza ha il fine di permettere,

senza che venga mai menomato il libero arbitrio di alcuno, il graduale recupero di tutte le creature peccatrici. In tal senso tutta la varietà che contraddistingue il mondo si presenta unificata da una superiore armonia, che assegna ad ogni parte di esso la sua peculiare funzione in rapporto al recupero delle creature peccatrici. Tali unità ed armonia sono assicurate dalla universale presenza del Logos divino, che pur trascendendo il mondo, lo pervade in tutte le sue parti, a guisa dell'*anima mundi* della tradizione platonica, assicurandogli coesione e vitalità. In tal senso la creazione del mondo rappresenta proprio il primo momento dell'azione pedagogica del Logos, tesa alla purificazione e redenzione delle creature peccatrici, sí che attraverso la varietà delle singole condizioni si possa gradualmente pervenire al recupero della iniziale unità (*Princ.* II 1, 1-3).

Su questo tema fondamentale Origene imposta una ricca riflessione che, senza mai perder di vista la fondamentale linea di pensiero, permette all'autore di prendere posizione su tanti problemi allora discussi nell'ambito delle scuole filosofiche e che inevitabilmente si ripercuotevano proprio sulle linee portanti della sintesi origeniana, imponendogli appunto di prendere posizione.

2. – Nell'ambito di questa tematica, il problema della materia, della corporeità occupa agli occhi di Origene una collocazione di spiccata evidenza. Era problema da sempre dibattuto nelle scuole sia nel contesto della polemica fra il materialismo stoico e lo spiritualismo platonico, sia all'interno della tradizione platonica per l'esigenza di studiare il rapporto fra il mondo materiale e quello spirituale. Il problema, che di per sé poteva sembrare irrilevante rispetto alle linee fondamentali della tradizione cristiana, interferiva invece in maniera diretta con un punto importante e già normativamente fissato di questa tradizione, quello inerente alla resurrezione finale di tutti i corpi. Per Origene in particolare la questione diventava ancora piú pressante, in forza della sua concezione del mondo come creato in funzione del peccato delle creature razionali.

Egli, come vedremo anche nel c. 9, combatte la dottrina peripatetica che fissava, oltre i quattro tradizionali elementi (aria acqua terra fuoco), anche un quinto elemento, usualmente definito etere, che avrebbe costituito la materia dei corpi celesti; e in definitiva non dà neppure grande peso ai quattro elementi tradizionali. Infatti la sua adesione è per la dottrina stoica, allora diffusa anche in ambiente platonico (Albino), secondo la quale la materia era concepita come un substrato amorfo e indifferenziato, capace di determinarsi in innumerevoli modi a secondo delle diverse qualità che di volta in volta lo caratterizzavano. Questa unica e indifferenziata natura corporea (materiale), secondo Origene, è stata creata da Dio in correlazione con un'unica e indifferenziata natura intellettuale (razionale): ambedue hanno attitudine a determinarsi e specificarsi in tanti modi, la sostanza corporea in virtú delle qualità che la caratterizzano e la natura intellettuale in virtú del libero arbitrio di cui son dotate le creature formate di tale natura (*Princ.* III 6, 7). Questa importante puntualizzazione va vista in funzione della linea complessiva del pensiero di Origene: le creature razionali peccatrici, diversificatesi fra loro in virtú delle loro libere scelte e precipitate nel mondo materiale, sono dotate di corpi materiali corrispondenti alla loro situazione particolare. Ma abbiamo visto sopra (c. 5) che tale condizione è quanto mai instabile: ogni creatura si modifica continuamente in virtú della sua operazione libera. In tal senso anche il corpo si modificherà in corrispondenza della modificazione della natura intellettuale, sí da corrispondere sempre con una nuova forma alla nuova situazione morale di detta creatura: il mondo origeniano è un mondo di armonia e di rapporti, visti sempre in stato di tensione e instabilità.

La dottrina che vuole la natura corporea capace di modificarsi continuamente, mediante l'azione di nuove qualità, in relazione alla modificazione della natura intellettuale, è stata proposta da Origene soprattutto in vista del problema della condizione del corpo finale, quello destinato a contemplare la gloria di Dio, e di ciò tratteremo nel c. 9. Comunque questo fondamentale concetto andava anticipato

già qui perché esso è anche in relazione con la varia vicenda delle creature razionali: ammettiamo che un uomo agisca cosí meritoriamente da meritare dopo la morte o in un successivo mondo, il passaggio nella condizione angelica: il suo corpo dovrà necessariamente trasformarsi, ma non potrà essere concepito come un nuovo corpo (= metensomatosi), perché ciò sarebbe in contrasto col dogma della resurrezione dei corpi e del loro ricongiungimento con le proprie anime. La soluzione proposta da Origene permette di mantenere la persistenza dello stesso corpo e nello stesso tempo di spiegare come, rimanendo lo stesso, un corpo umano si possa trasformare in corpo angelico.

Ma ancor piú radicale è l'incidenza del problema della materia sulla cosmologia origeniana, perché investe la condizione stessa delle creature razionali. Infatti Origene considera queste creature di natura intellettuale di per sé incorporee; d'altra parte egli tende a considerare come assolutamente incorporee soltanto le tre persone divine della Trinità. Il suo pensiero non appare fermissimo sull'argomento, e forse la traduzione latina di Rufino ha contribuito a renderlo meno chiaro: comunque egli sembra orientato a ritenere che solo in senso astratto le creature razionali sono incorporee, cioè nel senso che di per sé la natura razionale è priva di corporeità; ma in realtà ogni creatura razionale è sempre fornita di corpo, fin dall'inizio; e tale corpo le rimarrà sempre aderente attraverso le varie modificazioni derivanti dalla sua varia vicenda. In altri termini, Origene sembra aver concepito la materialità soprattutto come concetto limite: essa è l'espressione della mutabilità, cioè della imperfezione delle creature. Dio è perfetto in quanto possiede in maniera sostanziale l'essere (= il bene), perciò è assolutamente incorporeo. Invece le creature razionali sono imperfette, perché in quanto create possiedono solo accidentalmente l'essere (= il bene): se perciò, in quanto di natura intellettuale, esse sono incorporee, in quanto però imperfette e mutevoli, sono fornite di corpi, inerenti appunto alla loro imperfezione e mutevolezza. Tutta questa problematica, oltre a questioni piú tradizionali circa la polemica con i pagani sulla non coeternità della materia con

Dio, è trattata in *Princ.* II 1, 4-5; II 1, 1-2; *C. Cels.* IV 60-61, riportati qui di seguito.

3. – Abbiamo visto come Origene proietti in un futuro molto lontano il completo recupero di tutte le creature razionali incorse nel peccato, fino ad ammettere piú mondi successivi l'uno all'altro prima della reintegrazione di ognuno nella condizione che era stata già dell'inizio. In questa prospettiva certamente egli ha risentito l'influsso della filosofia dell'epoca che comunemente ammetteva una successione di mondi in dipendenza del ricorrente movimento degli astri (anno sidereo): ma tale concezione era stata ripresa dagli stoici ed elaborata in una forma che per Origene era inaccettabile e che pure era al suo tempo la piú divulgata: in dipendenza del periodico ritorno di tutto il complesso degli astri sulle medesime posizioni nel succedersi, dopo innumerevoli anni, di un anno sidereo all'altro, si sarebbero ripetute anche le stesse azioni degli uomini: ci sarebbe stata un'altra Elena, un altro Achille, un'altra guerra di Troia. Tutto ciò era ben in armonia con la concezione stoica che negava la libera possibilità di scelta agli uomini in nome di un ferreo determinismo: ma era assolutamente incompatibile con i fondamenti stessi della religione cristiana (irripetibilità del sacrificio di Cristo) e dello specifico pensiero origeniano, che in polemica col determinismo gnostico imposta tutta la sua linea di pensiero proprio sulla libera possibilità di scelta lasciata alle creature razionali. In tal senso egli polemizza contro il determinismo stoico, riprendendo, sí, la dottrina della pluralità di mondi, ma salvaguardando all'interno di ognuno la completa libertà di ogni creatura razionale. L'accuratezza, poi, con cui egli specifica che nel mondo si distinguono varie parti, ma che non bisogna ammettere piú mondi contemporanei l'uno all'altro, bensí soltanto uno dopo l'altro, fa pensare ancora una volta ad una presa di posizione antignostica, in quanto questi eretici distinguevano accuratamente fra il mondo materiale ed il mondo spirituale, mentre per Origene i due mondi erano in realtà solo due componenti di un solo mondo (*Princ.* II 3, 1. 4-5; *C. Cels.* IV 67-68).

La dottrina della pluralità dei mondi permette anche ad Origene di rimuovere l'obiezione di chi osservava che i cristiani, facendo cominciare il mondo in un momento temporale e non considerandolo eterno, necessariamente dovevano ammettere che Dio prima della creazione del mondo era stato inoperoso. Osserva a tal riguardo Origine che prima di questo mondo ci sono già stati piú mondi, oggetto dell'operazione divina (*Princ.* III 5, 3). Questo passo origeniano in tempi antichi e moderni è valso all'autore l'accusa di considerare il mondo coeterno con Dio: ma in realtà esso va interpretato alla luce di un altro passo già da noi riportato a c. 4 (*Princ.* I 4, 4-5), secondo cui il mondo coeterno con Dio è soltanto il mondo delle idee, la cui esistenza Origene esclude come separata (*Princ.* II 3, 6), ma considera inerente al Logos.

4. – Il mondo interessa ad Origene in quanto luogo in cui si svolge l'opera di recupero delle creature razionali: invece non dimostra particolare interesse per la sua struttura e le sue articolazioni. *Princ.* II 3, 6 rappresenta l'esposizione piú ampia di Origene su questa materia, fatta ricalcando concezioni astronomiche largamente diffuse al suo tempo. Egli conosce la distinzione tradizionale di stampo aristotelico-tolemaico dei 7 cieli, ma la riporta senza farla sua, e sembra invece propendere per la distinzione in tre cieli, riportata da Paolo. Ma per Origene è essenziale la distinzione fra la terra (vera) di *Gen.* 1, 1 e la terra arida di *Gen.* 1, 10; fra il cielo di *Gen.* 1, 1 e il firmamento di *Gen.* 1, 8: egli non considera terra e arida, cielo e firmamento del racconto biblico come sinonimi, ma articola la distinzione nel senso che la terra vera e il cielo si trovano al di sopra dell'arida e del firmamento secondo l'ordine ascendente arida - firmamento - terra vera - cielo, in un passaggio dalle realtà materiali a quelle spirituali, sede dei beati.

Particolare attenzione dedica Origene a studiare la natura degli astri. Anche qui egli si inserisce nel solco di una lunga tradizione classica e orientale che considerava gli astri come esseri viventi, come vere e proprie divinità. E accanto

alla religione del cielo tanto cara ai filosofi greci, erano allora in auge credenze astrologiche che facevano dipendere le sorti umane proprio dall'influsso degli astri. Tutto ciò è inammissibile per Origene: però egli risente di tali radicate convinzioni nella interpretazione che dà degli astri nella trama del suo sistema. Anche per lui gli astri sono esseri viventi: fanno parte delle creature razionali, e la loro attuale condizione è conseguenza della loro reazione all'atto creativo di Dio. Essi sono al vertice della gerarchia degli esseri mondani, e la loro condizione è determinata dal compito loro affidato di aiutare le creature razionali decadute piú in basso nell'opera di redenzione: *Princ.* I 7, 2-5.

1. - PERCHÈ È STATO CREATO IL MONDO.

[*De principiis* II 1, 1-3] **1.** – Consequens nunc videtur, licet omnia, quae superiore libello disserta sunt, de mundo atque eius ordinatione disserta sint, proprie tamen pauca de ipso mundo repetere, id est de initio eius ac fine vel his, quae inter initium ac finem eius per divinam providentiam dispensantur, seu de his, quae ante mundum vel post mundum putantur.

In quo hoc primum evidenter apparet, quod omnis status eius, qui est varius ac diversus, ex rationabilibus et divinioribus naturis et ex diversis corporibus constet, sed et ex mutis animantibus, id est feris bestiis et pecudibus et avibus atque omnibus, quae in aquis vivunt, tum deinde ex locis, id est caeli vel caelorum et terrae vel aquae, sed et ex eo qui medius est aëre, vel quem aetherem dicunt, atque ex omnibus, quae procedunt vel nascuntur ex terra. οὕτω δὴ ποικιλωτάτου κόσμου τυγχάνοντος καὶ τοσαῦτα διάφορα λογικὰ περιέχοντος, * * * τί ἄλλο χρὴ λέγειν αἴτιον γεγονέναι τοῦ ὑποστῆναι αὐτὸν * * * * ἢ τὸ ποικίλον τῆς ἀποπτώσεως τῶν οὐχ ὁμοίως τῆς ἑνάδος ἀπορρεόντων;[1] [Cum ergo tanta sit mundi varietas, atque in ipsis rationabilibus animantibus sit tanta diversitas,] propter quam etiam omnis reliqua varietas ac diversitas putanda est extitisse: [quam causam aliam dici oportebit qua mundus

---

[1] Il testo greco, in Iustinian. *ep. ad Mennam*, Mansi IX 529, restituisce in maniera soltanto frammentaria il testo originale, perciò

[*Principi* II 1, 1-3] 1. – Anche se tutto ciò che abbiamo esposto nel libro precedente tratta del mondo e del suo ordinamento, sembra opportuno precisare ancora alcuni concetti sul mondo: sul suo inizio e la sua fine, e su ciò che fra l'inizio e la fine viene regolato dalla provvidenza divina, e ancora su ciò che supponiamo prima e dopo il mondo.

A questo proposito per prima cosa appare evidente che il mondo, in tutta la sua varietà e diversità, è formato dalle nature razionali e di origine superiore e dai loro diversi corpi, e poi dagli animali non forniti di ragione, cioè bestie feroci e domestiche uccelli e tutti gli animali acquatici; infine dal cielo (o meglio dai cieli), dalla terra e dall'acqua, dall'aria che si trova in mezzo e che chiamano etere, e da tutto ciò che deriva o nasce dalla terra. Pertanto poiché è tanta la varietà del mondo e tanta la diversità fra gli stessi esseri razionali (da questa pensiamo che derivi ogni altra varietà e diversità), quale altra causa dovremo assegnare all'origine del mondo, soprattutto se guar-

---

meglio rappresentato dal testo rufiniano, che facciamo seguire e al quale è riferita la nostra versione italiana. Il punto fondamentale che qui Origene mette in rilievo è la grande varietà che si osserva nel mondo, in contrapposto all'omogeneità che egli aveva postulato nelle creature razionali al momento della loro creazione da parte di Dio. Tale varietà del mondo, per altro armonica, è conseguenza della varietà di condizioni nelle quali le creature razionali si sono trovate in forza del peccato piú o meno grave da loro commesso.

extiterit,] praecipue si intueamur illum finem, per quem omnia restituenda in statum initii sui libro superiore dissertum est; quod utique si consequenter dictum videtur, [quam aliam, ut diximus, causam putabimus tantae huius mundi diversitatis, nisi diversitatem ac varietatem motuum atque prolapsuum eorum, qui ab illa initii unitate atque concordia, in qua a deo primitus procreati sunt, deciderunt] et ab illo bonitatis statu commoti atque distracti, diversis dehinc animorum motibus ac desideriis agitati, unum illud et indiscretum naturae suae bonum pro intentionis suae diversitate in varias deduxerunt mentium qualitates?

2. – Deus vero per ineffabilem sapientiae suae artem omnia, quae quoquomodo fiunt, ad utile aliquid et ad communem omnium transformans ac reparans profectum, has ipsas creaturas, quae a semet ipsis in tantum animorum varietate distabant, in unum quendam revocat operis studiique consensum, ut diversis licet motibus animorum, unius tamen mundi plenitudinem perfectionemque consumment, atque ad unum perfectionis finem varietas ipsa mentium tendat. Una namque virtus est, quae omnem mundi diversitatem costringit et continet atque in unum opus varios agit motus, ne scilicet tam inmensum mundi opus discidiis solveretur animorum[2]. Et propter hoc opinamur parentem omnium deum pro salute universarum creaturarum suarum per ineffabilem verbi sui ac sapientiae rationem ita haec singula dispensasse, ut et singuli quique spiritus vel animi, vel quoquomodo appellandae sunt rationabiles subsistentiae, non contra arbitrii libertatem vi in aliud quam motus mentis suae ageret cogerentur, et per hoc adimi ab his videretur liberi facultas arbitrii (quod utique qualitatem iam naturae ipsius inmutabat), et diversi motus propositi earum ad unius mundi consonantiam conpetenter atque utiliter aptarentur, dum aliae iuvari indigent, aliae iuvare possunt,

---

[2] La concezione del mondo come di immenso kosmos ordinato ed armonico è di origine stoica. Origene la connette col principio dell'intento pedagogico che Dio si è prefisso nel crearlo, in quanto mezzo per la redenzione delle creature peccatrici. Il fatto che mondo sia insieme luogo dove il peccato ha degradato le creature razionali

diamo a quella fine in cui, come abbiamo detto nel libro precedente, tutto tornerà nella condizione iniziale? In conseguenza di ciò, quale altra causa, ripeto, assegneremo a tanta varietà di questo mondo, se non la varietà e diversità di movimenti e cadute di coloro che son venuti meno dalla iniziale unità e concordia in cui Dio in origine li aveva creati, per cui turbati e distaccatisi dalla condizione di bontà, agitati da diversi movimenti e desideri dell'anima, hanno diviso l'unitaria e indistinta bontà della loro natura in diverse qualità di intelligenze a seconda della diversità della loro inclinazione?

2. – Ma Dio modificando ed adattando con la sua ineffabile sapienza tutto ciò che comunque esiste all'utilità ed al progresso comune di tutti, richiama a concordia d'intenti e di azione queste creature cosí diverse fra loro per disposizione d'animo, sí che pur con diversi movimenti esse realizzino la pienezza e la perfezione di un solo mondo, e la stessa varietà delle intelligenze tenda ad un solo fine di perfezione. Una infatti è la forza che contiene e abbraccia tutta la diversità del mondo e guida ad un solo fine i vari movimenti, per impedire che il contrasto delle anime mandi in rovina questa cosí immensa opera del mondo. Perciò riteniamo che Dio, padre di tutti, per la salvezza di tutte le sue creature per mezzo della sua ineffabile sapienza e parola ha disposto ogni cosa in modo che nessuno degli spiriti o anime (o comunque debbano essere chiamati questi esseri razionali) viene costretto con la forza e contro la sua libera volontà ad agire diversamente dalla sua inclinazione — altrimenti sarebbe tolto loro il libero arbitrio e risulterebbe modificata la qualità della loro stessa natura —; ma d'altra parte i diversi movimenti ed inclinazioni si adattano acconciamente ed utilmente alla concordia di un solo mondo, là dove alcuni hanno bisogno di essere

---

e strumento della loro redenzione spiega come Origene lo possa da una parte considerare luogo di prigionia e fonte di imperfezione (*Princ.* I 7, 5; II 10, 8; III 4, 2; III 5, 1) e dall'altro ammirarne la bellezza e l'ordine provvidenziale (*Princ.* I 1, 6; *C. Cels.* I 23; III 77; IV 26; VIII 38.

aliae vero proficientibus certamina atque agones movere, in quibus eorum probabilior haberetur industria et certior post victoriam reparati gradus statio teneretur, quae per difficultates laborantium constitisset.

3. – Quamvis ergo in diversis sit officiis ordinatus, non tamen dissonans atque a se discrepans mundi totius intellegendus est status; sed sicut corpus nostrum unum ex multis membris (I *Cor.* 12, 12) aptatum est et ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam inmensum atque inmane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute dei ac ratione teneatur[3]. Quod etiam a sancta scriptura indicari arbitror per illud, quod dictum est per prophetam: « Nonne caelum et terram ego repleo, dicit dominus? » et iterum: « Caelum mihi sedes, terra autem scabellum pedum meorum » (*Ier.* 23, 24; *Is.* 66, 1); et quod salvator dixit, cum ait non iurandum « neque per caelum, quia sedes est dei, neque per terram, quia scabellum est pedum eius » (*Mt.* 5, 34 sg.); sed et illud, quod ait Paulus, cum apud Athenienses contionaretur, dicens quoniam « in ipso vivimus et movemur et sumus » (*Act.* 17, 28). Quomodo enim in deo vivimus et movemur et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit et continet mundum? Quomodo autem caelum sedes dei est et terra scabellum pedum eius, sicut salvator ipse pronuntiat, nisi quia et in caelo et in terra virtus eius replet universa, sicut et dicit: « Nonne caelum et terram ego repleo, dicit dominus? » (*Ier.* 23, 24). Quod ergo parens omnium deus universum mundum virtutis suae plenitudine repleat atque contineat, ex his quae ostendimus non puto quemquam difficulter annuere.

Iam sane quoniam diversos motus rationabilium creaturarum variasque sententias causam dedisse diversitatis mundo huic sermo superioris disputationis ostendit, videndum est ne forte similis initio exitus quoque huic mundo con-

---

[3] Il Figlio, in quanto potenza e logos di Dio, è formalmente assimilato all'*anima mundi* platonica, che Albino collocava dopo il Dio supremo (*epit.* 14, 3), e anche al pneuma divino immanente nel mondo, della tradizione stoica, come già aveva fatto Giustino (I *Apol.*

aiutati, altri possono aiutare, altri infine provocano contese e contrasti a coloro che progrediscono, per rendere piú lodevole la loro operosità e piú stabile lo stato di dignità recuperato dopo la vittoria e stabilito tra fatiche e difficoltà.

3. – Benché sia ordinato con diversi uffici, non dobbiamo credere che lo stato del mondo risulti inorganico e disarmonico: ma come il nostro corpo è formato da molte membra (I *Cor.* 12, 12) ed è retto da una sola anima, cosí dobbiamo pensare a tutto l'universo come ad uno smisurato essere animato, retto dalla potenza e dalla parola di Dio, che ne costituisce, per cosí dire, l'anima. Ritengo che anche la sacra scrittura alluda a questo, là dove il profeta dice: *Non riempio cielo e terra? dice il signore* (*Ier.* 23, 24) e ancora: *Il cielo è mia sede e la terra sgabello dei miei piedi* (*Is.* 66, 1); e questo significò il salvatore quando disse che non bisogna giurare né per il cielo, perché è sede di Dio, né per la terra, perché è sgabello dei suoi piedi (*Mt.* 5, 34 sg.); e Paolo, quando, parlando agli Ateniesi, disse: *In lui viviamo ci muoviamo ed esistiamo* (*Act.* 17, 28). Come infatti viviamo ci muoviamo ed esistiamo in Dio, se non perché egli contiene e abbraccia il mondo con la sua forza? Come il cielo è sede di Dio e la terra sgabello dei suoi piedi, come dice il salvatore, se non perché la sua potenza riempie ogni cosa in cielo e in terra, secondo quanto è detto: *Non riempio cielo e terra? dice il signore* (*Ier.* 23, 24)? Ritengo pertanto che, sulla base di quanto abbiamo esposto, nessuno farà difficoltà ad ammettere che Dio, padre di tutti, riempie ed abbraccia l'universo con la pienezza della sua potenza.

D'altra parte, poiché abbiamo dimostrato precedentemente che i diversi movimenti delle creature razionali e i diversi giudizi di Dio hanno provocato la varietà di questo mondo, vediamo se anche la fine di esso non sarà simile all'inizio: infatti non c'è dubbio che anche alla fine ci sarà

---

60). Ma Origene non manca di rilevare la trascendenza del Logos cristiano rispetto al mondo, di contro all'immanenza del logos stoico: *Princ.* I 3, 3; I 5, 3; I 8, 3; *Co. Io.* II 10.

veniat. Dubium enim non est quin finis ipsius in multa adhuc diversitate ac varietate reperiendus sit, quae utique varietas in huius mundi fine depraehensa causas rursum diversitatum alterius mundi post hunc futuri occasionesque praestabit, quo scilicet huius mundi finis initium sit futuri.

[*De principiis* III 5, 4] 4. – Illud sane otiose praetereundum esse non arbitror, quod scripturae sanctae conditionem mundi novo quodam et proprio nomine nuncuparunt, dicentes καταβολήν mundi (quod latine satis inproprie translatum constitutionem mundi dixerunt[4]; καταβολή vero in graeco magis deicere significat, id est deorsum iacere, quod latine inproprie, ut diximus, constitutionem mundi interpraetati sunt), sicut in evangelio secundum Iohannem, cum dicit salvator: « Et erit tribulatio in illis diebus, qualis non fuit a constitutione mundi » (*Mt.* 24, 21) (hic constitutio καταβολή dicta est, quod ita intellegendum est, sicut superius exposuimus). Sed et apostolus in epistola ad Ephesios eodem sermone usus est, cum ait: « Qui elegit nos ante constitutionem mundi » (*Eph.* 1, 4) (et hic constitutionem mundi καταβολήν dixit, eodem sensu quo superius interpraetati sumus intellegendam). Dignum igitur videtur inquirere, quid est quod hoc novo nomine indicetur. Et arbitror, quoniam quidem finis et consummatio sanctorum erit in his, quae non videntur et aeterna sunt, ex ipsius finis contemplatione, sicut in superioribus frequenter ostendimus, simile etiam initium rationabiles creaturas habuisse censendum est. Et si tale initium habuerunt, qualem finem sperant, fuerunt sine dubio iam ab initio in his, quae non videntur et aeterna sunt (II *Cor.* 4, 18). Quod si est, de superioribus ad inferiora descensum est non solum ab his animabus, quae id motuum suorum varietate meruerunt, verum et ab his, qui ad totius mundi ministerium ex illis superioribus et invisibilibus ad haec inferiora et visibilia deducti sunt, licet non volentes[5]. Vanitati quippe creatura

---

[4] Su questo termine greco cfr. c. 3 n. 21. La citazione che segue per errore di Origene è data come di Giovanni, invece che di Matteo.

[5] Questo passo, per il quale si veda anche Hier. *ep.* 124, 9, è importante perché Origene chiarisce la sua concezione del rapporto

grande varietà e diversità e che tale varietà sarà a sua volta causa e occasione delle diversità che ci saranno nel mondo successivo a questo, per cui la fine di questo mondo costituirà l'inizio del successivo.

[*Principi* III 5,4] 4. – Non ritengo invece che si debba trascurare il fatto che la scrittura ha indicato la creazione del mondo con parola nuova e precisa, parlando di καταβολή del mondo (il termine è stato impropriamente reso in latino con *creazione* del mondo; ma καταβολή in greco significa piuttosto *gettar giú*, cioè *gettare dall'alto*; e impropriamente in latino, come abbiamo accennato, hanno tradotto *creazione* del mondo). Cosí nel vangelo secondo Giovanni il salvatore dice: *E ci sarà tribolazione in quei giorni, quale non c'è stata dalla creazione del mondo* (*Mt.* 24,21) (qui la creazione è indicata con καταβολή che va interpretato come abbiamo detto sopra). E l'apostolo nella lettera agli Efesini si è servito della stessa parola, dove dice: (*Dio*) *che ci ha scelto prima della creazione del mondo* (*Eph.* 1,4) (anche qui la creazione del mondo è indicata con καταβολή, da interpretare come abbiamo fatto sopra). Perciò conviene esaminare che cosa indichi questo nuovo vocabolo. Poiché la fine e la perfezione dei santi avverrà nelle realtà che non si vedono e sono eterne (II*Cor.* 4,18), ritengo che, considerando tale fine, come spesso abbiamo prima accennato, noi dobbiamo pensare che le creature razionali abbiano avuto simile inizio. E se hanno avuto un inizio tale quale sperano la fine, senza dubbio già all'inizio sono state nelle realtà che non si vedono e sono eterne. Se la cosa sta cosí, sono discese dall'alto in basso non soltanto le anime che hanno meritato tale sorte per la varietà dei loro movimenti, ma anche quelli che, benché contro il loro volere, sono stati tratti dalle sedi superiori e invisibili a queste inferiori e visibili per essere a servizio di tutto il mondo. Infatti la creazione è stata

---

fra le creature del mondo e il peccato delle creature razionali nel senso che non tutte le creature del mondo vi si trovano in conseguenza del peccato, ma alcune, che in forza dei loro meriti, avrebbero diritto ad una posizione piú eccellente ed elevata, sono costrette

subiecta est non volens, sed propter eum, qui subiecit in spe (*Rom.* 8, 20), quo vel sol vel luna vel stellae vel angeli dei explerent obsequium mundo; et his animabus, quae ob nimios defectus mentis suae crassioribus istis et solidioribus indiguere corporibus, et propter eos, quibus hoc erat necessarium, mundus iste visibilis institutus est. Ex hoc ergo communiter omnium per hanc significantiam, id est per καταβολήν, a superioribus ad inferiora videtur indicari deductio. Spem sane libertatis universa creatura gerit, ut a servitutis corruptione liberetur, cum filii dei (*Rom.* 8, 21), qui vel prolapsi vel dispersi sunt, in unum fuerint congregati, vel cum cetera officia expleverint in hoc mundo, quae solus cognoscit omnium artifex deus. Talem vero ac tantum factum esse putandum est mundum, qui vel omnes eas animas, quae in hoc mundo statutae sunt exerceri, caperet, vel omnes eas virtutes, quae adesse eis et dispensare eas ac iuvare paratae sunt. Unius namque naturae esse omnes rationabiles creaturas, ex multis adsertionibus conprobatur; per quod solum dei iustitia in omnibus earum dispensationibus defendi potest, dum unaquaeque in semet ipsa habet causas, quod in illo vel in illo vitae ordine posita est.

2. – LA MATERIA.

[*De principiis* III 6, 7] 7. – Omnis igitur haec ratio hoc continet, quod duas generales naturas condiderit deus: naturam visibilem, id est corpoream, et naturam invisibilem, quae est incorporea[6]. Istae vero duae naturae diversas sui recipiunt permutationes. Illa quidem invisibilis, quae et

---

dal volere del Logos a risiedere nel mondo per venire in aiuto alle creature effettivamente decadute a causa del peccato. In riferimento a quanto abbiamo osservato nel c. 5 n. 8, qui abbiamo un altro passo da cui sembra dedursi che non tutte le creature razionali avevano peccato, ma alcune si trovavano nel mondo proprio per recare soccorso alle creature peccatrici. Nel senso di corporeità spessa e pesante Origene interpreta sistematicamente la vanità cui è sottomessa, contro il suo volere, la creazione, secondo *Rom.* 8, 20 sg.: cfr. *infra*.

[6] La contrapposizione fra natura intellettuale e natura corporea

sottoposta alla vanità contro il proprio volere, ma per colui che l'ha assoggettata nella speranza (*Rom.* 8, 20), perché sole luna stelle angeli di Dio prestassero il loro servizio al mondo. Cosí per le anime che per le loro gravi cadute avevano bisogno di tali corpi spessi e solidi, e a causa di quelli cui ciò era necessario è stato creato questo mondo visibile. Per questo con la parola καταβολή sembra indicata la discesa di tutti questi esseri dall'alto in basso. Tuttavia tutta la creazione ha speranza della libertà, di essere liberata dalla corruzione della servitú, allorché i figli di Dio (*Rom.* 8, 21), che sono caduti e dispersi, si saranno riuniti insieme, dopo aver adempiuto in questo mondo agli altri obblighi che conosce solo Dio creatore dell'universo. Dobbiamo poi credere che il mondo è stato fatto tanto grande da poter contenere tutte le anime sottoposte alle pene in questo mondo e tutte le potenze disposte per assisterle guidarle e aiutarle. Comunque, con molti argomenti si dimostra che tutte le creature razionali sono di una sola natura: solo in questo modo si può difendere la giustizia di Dio a proposito del molteplice ordinamento di quelle, in quanto ognuna è responsabile dei motivi per cui è stata collocata in questa o in quella condizione di vita.

[*Principi* III 6, 7] 7. – Pertanto da tutto questo ragionamento risulta che Dio ha creato due nature generali: la natura visibile, cioè corporea, e la natura invisibile, che è incorporea. Ambedue queste nature possono subire svariati mutamenti. Quella invisibile, che è dotata di ragione,

---

rimontava a Platone (*Phaedr.* 79 AB) ed era stata volgarizzata nel medioplatonismo, che però aveva accettato per la natura materiale la concezione stoica di un substrato amorfo modificato secondo le qualità. Origene accoglie questa concezione della natura materiale e in certo senso trasferisce questo carattere alla sostanza intellettuale incorporea: anch'essa è substrato amorfo, destinato ad assumere forme diverse a seconda dei diversi movimenti provocati dalle diverse volontà libere. Dal canto suo la natura materiale adegua sempre i vari corpi alle varie condizioni degli esseri razionali.

rationabilis est, animo propositoque mutatur pro eo quod arbitrii sui libertate donata est; et per hoc aliquando in bonis, aliquando in contrariis invenitur. Haec vero natura corporea substantialem recipit permutationem; unde et ad omne quodcumque moliri vel fabricari vel retractare voluerit artifex omnium deus, materiae huius habet in omnibus famulatum, ut in quascumque vult formas vel species, prout rerum merita deposcunt, naturam corpoream transmutet et transferat. Quod evidenter propheta designans ait: « Deus, inquit, qui facit omnia et transmutat » (*Amos* 5, 8).

[*De principiis* II 1, 4-5] 4. – Quodsi haec ita esse ordo disputationis invenit, consequens nunc videtur, quoniam mundi diversitas sine corporibus subsistere non potest, naturae corporeae discutere rationem. Ex rebus ipsis apparet quod diversam variamque permutationem recipiat natura corporea, ita ut possit ex omnibus in omnia transformari; sicut, verbi gratia dixerim, lignum in ignem vertitur et ignis in fumum et fumus in aërem; sed et olei liquor in ignem mutatur. Escae quoque ipsae vel hominum vel animalium nonne eandem permutationis causam declarant? Nam quodcumque illud est, quod per cibum sumpserimus, in corporis nostri substantiam vertitur. Sed et qualiter aqua mutetur in terram vel in aërem et aër rursus in ignem vel ignis in aërem vel aër in aquam, quamvis non sit difficultas exponere, tamen in praesenti loco sufficit ea tantummodo commemorasse volenti corporalis materiae discutere rationem. Materiam ergo intellegimus quae subiecta est corporibus, id est ex qua inditis atque insertis qualitatibus corpora subsistunt. Qualitates autem quattuor dicimus: calidam, frigidam, aridam, humidam. Quae quattuor qualitates ὕλῃ, id est materiae, insertae (quae materia propria ratione extra has esse invenitur quas supra diximus qualitates) diversas corporum species efficiunt. Haec tamen materia quamvis, ut supra diximus, secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, numquam tamen subsistere extra qualitates invenitur.

Hanc ergo materiam, quae tanta ac talis est, ut et sufficere ad omnia mundi corpora, quae esse deus voluit, queat et conditori ad quascumque formas velit ac species famula-

muta per disposizione d'animo perché è dotata di libero arbitrio: perciò si trova qualche volta nel bene qualche volta nel male. Invece la natura corporea riceve mutamenti nella sostanza: perciò qualsiasi cosa vorrà creare o modificare Dio creatore di tutto, si serve di questa materia pronta a tutto, sí da trasformare la natura corporea in qualsiasi forma e aspetto vorrà, secondo quanto richiedono meriti e demeriti. A questo evidentemente allude il profeta quando dice: *Dio che fa e trasforma tutto* (*Amos* 5, 8).

[*Principi* II 1, 4-5] 4. – Se la discussione ha portato a questo risultato, ora conviene trattare della natura corporea, perché senza corpi non ci può essere diversità nel mondo. Dalla realtà stessa delle cose è evidente che la natura corporea è soggetta a svariati mutamenti, sí da potersi trasformare da tutto in tutto: p. es., il legno si trasforma in fuoco, il fuoco in fumo, il fumo in aria; anche l'olio si trasforma in fuoco. E il cibo degli uomini e degli animali non ci fa vedere analoga trasformazione? Infatti tutto ciò di cui ci cibiamo si trasforma nella sostanza del nostro corpo. Benché non sia difficile spiegare come l'acqua si trasformi in terra o in aria, e l'aria a sua volta in fuoco, e il fuoco in aria, e l'aria in acqua, tuttavia ora questi cenni saranno sufficienti per chi vuole indagare le proprietà della materia corporea. Per materia intendiamo ciò che forma il sostrato dei corpi, ciò per cui i corpi sussistono con l'aggiunta delle qualità. Contiamo quattro qualità: caldo freddo secco umido. Queste quattro qualità, unite alla materia, che di per sé è priva di esse, formano le diverse specie di corpi. D'altra parte la materia, benché, come abbiamo detto, di per sé sia priva di qualità, non può sussistere senza qualità.

Questa materia è tale e tanta da essere sufficiente per tutti i corpi del mondo che Dio ha voluto far esistere, e in tutto e per tutto è a disposizione del creatore per qualunque forma e specie voglia creare, accogliendo in sé tutte

retur in omnibus et serviret, recipiens in se qualitates, quas ipse voluisset imponere, nescio quomodo tanti et tales viri ingenitam, id est non ab ipso deo factam conditore omnium putaverunt, sed fortuitam quandam eius naturam virtutemque dixerunt. Et miror quomodo isti culpent eos, qui vel opificem deum vel providentiam huius universitatis negant, et impie eos sentire arguant, quod tantum mundi opus arbitrentur sine opifice vel provisore constare, cum ipsi quoque similem culpam impietatis incurrant, ingenitam dicentes esse materiam deoque ingenito coaeternam[7]. Secundum hanc enim eorum rationem si ponamus verbi gratia materiam non fuisse, ut isti asserunt dicentes quia deus non potuerit aliquid facere, cum nihil esset, sine dubio futurus erat otiosus, materiam non habens ex qua posset operari, quam ei non sua provisione, sed fortuito sentiunt adfuisse; et videtur eis quod hoc, quod fortuito inventum est, sufficere ei potuerit ad tanti operis molem et ad suae virtutis potentiam, quod totius sapientiae suae suscipiens rationem distingueretur ac formaretur ad mundum. Quod mihi perabsurdum videtur et eorum esse hominum, qui virtutem atque intellegentiam ingenitae naturae penitus ignorent. Sed ut rationem rerum possimus diligentius intueri, concedatur paulisper non fuisse materiam, et deum, cum nihil esset prius, fecisse ut essent ea, quae esse voluit: quid putabimus? quia meliorem aut maiorem aut alterius generis materiam facturus esset deus, quam ex sua virtute ac sapientia proferebat, ut esset quae ante non fuerat, an inferiorem et deteriorem, an similem atque eandem ut est illa, quam isti ingenitam dicunt? Et puto cuivis facillime pateat intellectus, quod neque melior neque inferior potuisset mundi formas speciesque suscipere, nisi talis fuisset, qualis ista est quae suscepit. Et quomodo ergo non vide-

---

[7] Origene si riferisce alla polemica dei platonici e degli stoici contro gli epicurei, accusati di non ammettere la provvidenza divina come principio regolatore e ordinatore del mondo. Egli qui tende a dimostrare che è incompatibile ammettere insieme, come fanno platonici e stoici, la provvidenza di Dio e la materia increata ed eterna. Infatti la provvidenza di Dio, per potersi dispiegare pienamente e con risultato favorevole, presuppone un Dio assolutamente onnipo-

le qualità che egli le vuole imporre: tale materia non so come molti importanti filosofi abbiano ritenuto del tutto increata, cioè non fatta dal creatore; ma hanno detto dovute al caso la sua natura e le sue facoltà. E mi stupisce che costoro incolpino quelli che negano l'esistenza di un Dio creatore e della provvidenza che regola questo universo, e li accusino di essere empi perché credono che questa grande opera del mondo esista priva di creatore e di regolatore, mentre essi stessi incorrono in simile colpa di empietà affermando increata la materia e coeterna con Dio increato. Se infatti, secondo questa loro opinione, ammettiamo che la materia non fosse esistita — secondo quanto questi asseriscono, dicendo che Dio non avrebbe potuto fare alcunché, non essendoci nulla — allora senza dubbio Dio sarebbe rimasto in ozio, non avendo materia con cui operare, che costoro credono esserci stata non per sua previdenza ma per puro caso; e secondo loro ciò che è esistito casualmente sarebbe stato sufficiente a lui per cosí grande opera e per l'azione della sua potenza, e accogliendo il principio ordinatore della sua sapienza sarebbe stato distinto e ordinato per formare il mondo. Ma ciò mi sembra assurdo e proprio di uomini che ignorano del tutto significato e valore di una natura increata. Per renderci meglio conto della cosa, si voglia ammettere per un momento che la materia non esisteva e che Dio, nulla prima esistendo, abbia fatto esistere ciò che ha voluto: cosa penseremo? forse questa materia, che Dio creava con la sua sapienza e potenza, facendo esistere ciò che prima non esisteva, egli l'avrebbe fatta migliore superiore o di un altro genere? ovvero peggiore ed inferiore? ovvero simile ed uguale a quella che costoro dicono increata? Penso che ognuno comprenderà facilmente che né una superiore né una inferiore avrebbe potuto accogliere le specie e le forme del mondo, se non fosse stata tale quale questa che le ha

---

tente, in grado di provvedere alle esigenze piú varie nei modi piú vari. Ma tale onnipotenza risulterebbe limitata e infirmata dalla presenza di un principio non derivato da lui e a lui perciò irriducibile: in tal modo anche la provvidenza di Dio non può non risultare monca e imperfetta.

bitur impium id ingenitum dicere, quod si factum a deo credatur, tale sine dubio invenitur, quale et illud est, quod ingenitum dicitur.

5. – Ut autem etiam ex scripturarum auctoritate haec ita se habere credamus, audi quomodo in Machabeorum libris, ubi mater septem martyrum unum ex filiis suis cohortatur ad toleranda tormenta, de hoc dogmate confirmatur; ait enim: « Rogo te, fili, respice ad caelum et terram et omnia, quae in eis sunt, et videns haec scito quia deus haec cum non essent, fecit » (II *Mac.* 7, 28). Sed et in libro Pastoris in primo mandato ita ait: « Primo omnium crede quia unus est deus, qui omnia creavit atque conposuit et fecit ex eo quod nihil erat, ut essent universa » (*Mand.* 1, 1)[8]. Fortassis ad hoc respicit etiam illud, quod in psalmis dictum est quia « ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt » (*Ps.* 148, 5). Nam quod ait quia « ipse dixit, et facta sunt » videtur ostendere substantiam dici eorum, quae sunt; quod vero ait: « mandavit, et creata sunt » de qualitatibus dictum videtur, quibus substantia ipsa formata est[9].

[*De principiis* II 2, 1-2] 1. – Hoc in loco quaerere solent quidam, utrum sicut unigenitum filium generat pater et sanctum spiritum profert, non quasi qui ante non erat, sed quia origo et fons filii vel spiritus sancti pater est, et nihil in his anterius posteriusve intellegi potest, ita etiam inter rationabiles naturas et materiam corporalem similis quaedam societas vel propinquitas possit intellegi. Quam rem ut plenius atque intentius investigent, illuc solent initium disputationis inflectere, ut inquirant, si haec ipsa natura corporea, quae spiritalium et rationabilium mentium

---

[8] Origene nelle sue opere ha occasione di citare piú volte questo scritto, che egli propende a ritenere ispirato alla stregua degli scritti neotestamentari, anche se è ben al corrente che molti non erano d'accordo su tale ispirazione: cfr. *Princ.* IV 2, 4.

[9] Qui Origene, come già Giustino (I *Apol.* 10. 59) e Atenagora (*Legat.* 10), distingue due momenti nella creazione del mondo: prima Dio, o meglio il Figlio di Dio, crea la materia amorfa, in un secondo momento (ma la distinzione è da intendere in senso logico piú che cronologico) la ordina armonicamente, distinguendo i vari esseri in

accolte. Ma allora come non è empio affermare increato ciò che, se è creduto fatto da Dio, risulta senza dubbio tale quale è ciò che affermano increato?

5. – Affinché crediamo anche per l'autorità delle scritture che le cose stanno cosí, ascolta come questo principio venga affermato nel libro dei Maccabei, là dove la madre dei sette martiri esorta uno dei figli a sopportare i tormenti: *Ti scongiuro, figlio mio, osserva il cielo la terra e tutto ciò che in essi si trova, e vedendoli sappi che Dio li ha creati mentre prima non esistevano* (II *Mac.* 7, 28). E nel libro del Pastore, nel primo mandato, è detto cosí: *Prima di tutto credi che uno solo è Dio che ha creato disposto e fatto esistere dal nulla tutte le cose* (*Mand.* I 1). Forse significa lo stesso ciò che è detto nel salmo: *Egli disse e furono fatti; egli ordinò e furono creati* (*Ps.* 148, 5): infatti l'espressione: *Egli disse e furono fatti* può indicare la sostanza delle cose che esistono, mentre l'espressione: *Egli comandò e furono creati* sembra detto delle qualità grazie alle quali la sostanza prende forma.

[*Principi* II 2, 1-2] 1. – A questo punto alcuni sono soliti indagare se, come il Padre genera il Figlio unigenito ed emette lo Spirito santo non perché prima non esistessero ma perché egli è origine e fonte del Figlio e dello Spirito santo ed in essi nulla si può pensare anteriore e posteriore, cosí anche fra le creature razionali e la materia corporea si possa pensare ad una simile connessione ed affinità. Per esaminare piú a fondo e piú attentamente la questione, essi spostano l'inizio della trattazione a ricercare se la natura corporea, che accoglie la vita ed i movimenti delle intelligenze spirituali e razionali, duri eternamente

---

base alle diverse qualità che determinano il sostrato amorfo. Iust. II *Apol.* 6 distingue i due momenti con i verbi *creare* (κτίζειν) e *adornare* (κοσμεῖν). Possiamo pensare ad un remoto influsso della concezione greca di una materia caotica e increata successivamente ordinata e plasmata dal demiurgo: ma tale concezione è stata certo filtrata attraverso il racconto della creazione del mondo nella *Genesi*. Infatti nella versione dei LXX la terra creata da Dio a *Gen.* 1, 1 era invisibile e informe, e successivamente viene formata a creare i diversi esseri.

vitas fert et continet motus, pari cum ipsis aeternitate perduret, an vero absoluta interibit et exolescet. Quod ut possit scrupulosius depraehendi, requirendum primo videtur, si possibile est penitus incorporeas remanere rationabiles naturas, cum ad summum sanctitatis ac beatitudinis venerint, quod mihi quidem difficillimum et paene inpossibile videtur; an necesse est eas semper coniunctas esse corporibus. Si ergo posset quis ostendere rationem, qua possibile esset eas omnimodis carere corporibus, consequens videbatur quod natura corporea ex nihilo per intervalla temporum procreata sicut, cum non esset, effecta est, ita et esse desineret, cum usus eius ministerii praeterisset.

2. – Si vero inpossibile est hoc ullo modo adfirmari, id est quod vivere praeter corpus possit ulla alia natura praeter patrem et filium et spiritum sanctum, necessitas consequentiae ac rationis coartat intellegi principaliter quidem creatas esse rationabiles naturas, materialem vero substantiam opinione quidem et intellectu solo separari ab eis et pro ipsis vel post ipsas effectam videri, sed numquam sine ipsa eas vel vixisse vel vivere: solius namque trinitatis incorporea vita existere recte putabitur[10]. Ut ergo superius diximus, materialis ista substantia huius modi habens naturam, quae ex omnibus ad omnia transformetur, cum ad inferiores quosque trahitur, in crassiorem corporis statum solidioremque formatur, ita ut visibiles istas mundi species variasque distinguat; cum vero perfectioribus ministrat et beatioribus, in fulgore caelestium corporum micat et spiritalis corporis indumentis vel angelos dei vel filios resurrectionis (I *Cor.* 15, 40. 44; *Mt.* 22, 30; *Lc.* 26, 36) exornat, ex quibus omnibus diversus ac varius unius mundi conplebitur status.

Verum haec si plenius discutere libet, oportebit adtentius et diligentius cum omni metu dei et reverentia perscrutari scripturas divinas, si qui forte in his de talibus arcanus et reconditus sensus, si quid in absconsis et reconditis (sancto spiritu demonstrante his, qui digni sunt) poterit

---

[10] Si veda quanto abbiamo esposto nella Introduzione a questo capitolo (par. 2) circa la concezione della materia come espressione

come e con loro ovvero invecchi e perisca completamente. Per comprendere meglio questo punto, prima si deve esaminare se è possibile che le creature razionali, quando saranno giunte al massimo della santità e della beatitudine, rimangano del tutto prive di corpi — e ciò mi sembra molto difficile e pressocché impossibile — ovvero se è necessario che esse siano sempre congiunte con i corpi. Se uno riuscisse a dimostrare in che modo sia loro possibile restar completamente prive di corpi, ne risulterebbe che la natura corporea, creata dal nulla per un certo periodo di tempo, come è stata creata mentre prima non esisteva, cosí cesserà di esistere quando sarà venuta meno la sua funzione.

2. – Se poi è assolutamente impossibile affermare che qualche altra natura possa vivere senza corpo oltre il Padre il Figlio e lo Spirito santo, la coerenza del ragionamento spinge a ritenere che gli esseri razionali siano stati creati primariamente, ma che la sostanza materiale solo in teoria e col pensiero possa essere separata da loro e sembrar creata prima o dopo, perché essi non possono vivere né aver vissuto senza materia: infatti solo la trinità può vivere priva di corpo. Pertanto, come abbiamo già detto, la sostanza materiale che per natura è tale da potersi trasformare da tutto in tutto, quando è tratta alle creature inferiori, prende forma in corpo spesso e solido, cosí da distinguere le varie specie visibili del mondo; ma quando presta la sua opera a creature piú perfette e beate, risplende nel fulgore dei corpi celesti e adorna con corpo spirituale sia gli angeli di Dio sia i figli della resurrezione (I *Cor.* 15, 40. 44; *Mt.* 22, 30; *Lc.* 20, 36): di tutti costoro sarà formato lo stato vario e diverso dell'unico mondo.

Se poi si vorrà esaminare la questione piú a fondo, sarà opportuno scrutare piú attentamente, con riverenza e timor di Dio, le scritture, per vedere se si possa trovare in esse qualche cenno nascosto e coperto su questo argomento, se si possa trovare qualcosa in punti difficili e oscuri (lo Spi-

---

della imperfezione delle creature create. Cfr. anche c. 5 n. 15 in riferimento a *Princ.* I 6, 4.

inveniri, cum plura testimonia de hac ipsa specie fuerint congregata.

[*Contra Celsum* IV 60-61] 60. – Εἶθ' ἑξῆς φησιν ὅτι κοινὴ ἡ πάντων τῶν προειρημένων σωμάτων φύσις καὶ μία ἐς ἀμοιβὴν παλίντροπον ἰοῦσα καὶ ἐπανιοῦσα. καὶ πρὸς τοῦτο δὲ δῆλον ἐκ τῶν προειρημένων ὅτι οὐ μόνον τῶν προκατειλεγμένων σωμάτων κοινή ἐστιν ἡ φύσις ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπουρανίων[11]. καὶ εἴπερ τοῦθ' οὕτως ἔχει, δῆλον ὅτι κατ' αὐτὸν, οὐκ οἶδα δὲ εἰ καὶ κατὰ τὴν ἀλήθειαν, μία ἐς ἀμοιβὴν παλίντροπον ἰοῦσά ἐστιν ἡ πάντων σωμάτων φύσις καὶ ἐπανιοῦσα. καὶ δῆλον μὲν ὅτι κατὰ τοὺς φθείροντας τὸν κόσμον τοῦθ' οὕτως ἔχει· πειράσονται δὲ δεικνύναι καὶ οἱ μὴ φθείροντες αὐτὸν μετὰ τοῦ μὴ προσίεσθαι «πέμπτον σῶμα» ὅτι καὶ κατ' αὐτοὺς μία ἐς ἀμοιβὴν παλίντροπον ἰοῦσα καὶ ἐπανιοῦσά ἐστιν ἡ πάντων σωμάτων φῦσις. οὕτω δὲ καὶ τὸ ἀπολλύμενον εἰς μεταβολὴν διαμένει· τὸ γὰρ ὑπο(κεί)μενον ἡ ὕλη ἀπολλυμένης τῆς ποιότητος διαμένει κατὰ τοὺς ἀγένητον αὐτὴν εἰσάγοντας. ἐὰν μέντοι γε δυνηθῇ τις παραδεῖξαι λόγος οὐκ ἀγένητον αὐτὴν ἀλλὰ πρός τινα χρείαν γεγονέναι, δῆλον ὅτι οὐχ ἕξει φύσιν περὶ διαμονῆς τὴν αὐτὴν τῷ ἀγένητος ὑποτεθεῖσθαι. ἀλλ' οὐ ταῦτα νῦν πρόκειται ἀπαντῶσιν ἡμῖν πρὸς τὰς Κέλσου κατηγορίας φυσιολογεῖν.

61. – Φησὶ δ' ὅτι καὶ ὕλης ἔκγονον οὐδὲν ἀθάνατον καὶ πρὸς τοῦτο λελέξεται ὅτι, εἴπερ ὕλης οὐδὲν ἔκγονον ἀθάνατον, ἤτοι ἀθάνατος ὅλος ὁ κόσμος καὶ οὐχ ὡς ὕλης ἐστὶν ἔκγονον ἢ οὐδ' αὐτὸς χρῆμά ἐστιν ἀθάνατον εἰ μὲν οὖν ἀθάνατος ὁ κόσμος, ὅπερ ἀρέσκει καὶ τοῖς θεοῦ ἔργον εἰποῦσι μόνην τὴν ψυχὴν καὶ ἀπό τινος αὐτὴν κρατῆρος γεγονέναι λέγουσι, δεικνύτω ὁ Κέλσος οὐκ ἐξ ὕλης ἀποίου

[11] Origene insiste sulla fondamentale omogeneità di tutta la natura materiale e corporea: perciò respinge ogni distinzione fra materia dei corpi terrestri e materia dei corpi celesti, in relazione alla quinta sostanza aristotelica, quella dei corpi celesti, cui fa esplicito riferimento piú sotto. Cfr. anche *Princ.* III 6, 6, riportato nel c. 9 e quanto osserviamo nell'Introduzione a questo capitolo (par. 2).

rito santo lo rivelerà a coloro che son degni), allorché avremo raccolto piú testimonianze di questo genere.

[*Contro Celso* IV 60-61] **60.** – Celso dice seguitando: «*la natura di tutti i corpi suddetti è comune, ed unica pur nel susseguirsi dei cambiamenti alterni, per cui va e ritorna donde era partita*». Ed a questo argomento io rispondo che da quanto si è detto prima risulta ovvio che la natura dei corpi è comune, non solo quella dei corpi già menzionati, ma anche quella dei corpi celesti. E se le cose stanno cosí, è evidente che secondo Celso (non so però, se anche secondo la verità!) «*unica è la natura di tutti i corpi nell'alterno susseguirsi dei cambiamenti che la riportano al punto di origine*». Indubbiamente questa è l'opinione di quelli che fanno il mondo corruttibile; anche quelli che non lo ritengono corruttibile, ed insieme non ammettono un «*quinto elemento*», si sforzeranno di mostrare che anche nella loro opinione «*unica è la natura di tutti i corpi nel susseguirsi alterno dei cambiamenti, che la riportano al punto di partenza*». In tal modo anche ciò che è perituro permane attraverso questo processo di cambiamento; difatti, secondo l'opinione di quelli che la ritengono increata, la materia, che è il substrato della qualità, quando la qualità perisce, rimane invece la stessa. Qualora invece si riesce a stabilire per mezzo di qualche argomento che essa non è increata, ma è stata creata per un certo determinato uso, risulta allora evidente che essa non avrà piú la stessa natura permanente, come l'avrebbe nella ipotesi che fosse increata. Ma non è questo il momento di discutere ora sulla natura del mondo, per rispondere alle accuse di Celso.

61. – Egli afferma anche: «*nessuna cosa proveniente dalla materia è immortale*». Ed a questa affermazione noi risponderemo che, se è vero che nessuna cosa proveniente dalla materia è immortale, necessariamente o il mondo intero è immortale, e quindi non proviene dalla materia, oppure non è affatto immortale. Ora, se il mondo è immortale, come credono quelli i quali affermano che la sola anima è opera di Dio, e che essa vien fuori da una coppa, ci dimostri Celso, come può essere che il mondo non pro-

αὐτὸν γεγονέναι, τηρῶν τὸ ὕλης ἔκγονον οὐδὲν ἀθάνατον· εἰ δ', ἐπεὶ ὕλης ἔκγονόν ἐστιν ὁ κόσμος, οὐκ ἔστιν ἀθάνατον ὁ κόσμος· θνητὸν ὁ κόσμος ἄρ' οὖν καὶ φθειρόμενον ἢ μή; εἰ μὲν γὰρ φθειρόμενον, ὡς θεοῦ ἔργον ἔσται φθειρόμενον· εἶτ' ἐν τῇ φθορᾷ τοῦ κόσμου τὸ ἔργον τοῦ θεοῦ ἡ ψυχὴ τί ποιήσει, λεγέτω ὁ Κέλσος· εἰ δὲ διαστρέφων τὴν ἔννοιαν τοῦ ἀθανάτου φήσει τῷ φθαρτῷ μὲν οὐ φθειρομένῳ δὲ ἀθάνατον αὐτὸν εἶναι, ὡς δεκτικὸν μὲν θανάτου οὐ μὴν δὲ καὶ ἀποθνήσκοντα, δῆλον ὅτι ἔσται τι κατ' ἐκεῖνον θνητὸν ἅμα καὶ ἀθάνατον τῷ ἀμφοτέρων εἶναι δεκτικόν, καὶ ἔσται θνητὸν οὐκ ἀποθνῆσκον, καὶ τὸ οὐ τῇ φύσει ἀθάνατον παρὰ τὸ μὴ ἀποθνήσκειν ἰδίως λεγόμενον ἀθάνατον[12]. κατὰ ποῖον οὖν σημαινόμενον διαστελλόμενος φήσει ὕλης ἔκγονον οὐδὲν ἀθάνατον; καὶ ὁρᾷς ὅτι πιεζόμενα αὐτὰ καὶ βασανιζόμενα τὰ ἐν τοῖς γράμμασι νοήματα διελέγχεται οὐκ ἐπιδεχόμενα τὸ γενναῖον καὶ ἀναντίῤῥητον.

εἰπὼν δὲ ταῦτ' ἐπιφέρει ὅτι τοῦδε μὲν πέρι ἀπόχρη τοσαῦτα· καὶ εἴ τις ἐπὶ πλεῖον ἀκούειν δύναιτο καὶ ζητεῖν, εἴσεται. ἴδωμεν οὖν ἡμεῖς οἱ κατ' αὐτὸν ἀνόητοι, τί ἠκολούθησε τῷ κἂν ἐπ' ὀλίγον ἡμᾶς αὐτοῦ ἀκούειν δυνηθῆναι καὶ ζητεῖν.

3. – PLURALITÀ DI MONDI.

[*De principiis* II 3, 1] 1. – Superest ut post haec requiramus, utrum ante hunc mundum, qui nunc est, mundus alius fuerit, et si fuit, utrum talis fuerit, qualis iste, qui nunc est, an paulo differentior vel inferior; aut omnino non fuerit mundus, sed tale aliquid fuerit, qualem intellegimus illum post omnia finem futurum, cum tradetur regnum deo et patri (I *Cor.* 15, 24): qui nihilominus alterius mundi

[12] Qui Origene si limita a rilevare le incongruenze che rendono insostenibile il ragionamento di Celso. Ma la stessa difficoltà si poneva anche a lui in relazione al dogma della resurrezione dei corpi, il quale imponeva di considerare incorruttibile un corpo materiale

venga da materia priva di qualità, tenendo fermo il principio che « *nessuna cosa proveniente dalla materia è immortale* ». Se dunque il mondo, proveniente dalla materia, non è immortale, allora il mondo mortale risulta corruttibile, o no? Se esso è corruttibile, risulta corruttibile come opera di Dio; in tal caso, nella corruzione del mondo, che cosa avverrà dell'anima, che è opera di Dio? Forza, ce lo dica Celso! E se invece, distorcendo il concetto di immortalità, egli dirà che il mondo è immortale, perché pur essendo soggetto alla corruzione non si deteriora, e pur essendo suscettibile di morte non muore, risulta evidente in tal caso che per Celso vi sarebbe una entità, mortale ed immortale nello stesso tempo, perché suscettibile dell'una e dell'altra cosa, e che quindi, non essendo immortale per natura, essa può esser definita immortale in un senso particolare, per il fatto che essa non muore. In quale senso dunque egli vorrà che s'intenda, secondo questa distinzione, la frase: « *nulla che proviene dalla materia è immortale* »? Ecco, come puoi constatare che, a discutere seriamente le idee di Celso in questo libro, si vede che non contengono nulla di serio e di incontestabile.

Dopo aver detto tali cose, egli aggiunge infine che « *su questo argomento si è detto abbastanza, e se qualcuno è capace di udire ed indagare ancora, quegli saprà* ». Consideriamo dunque, tirando i conti, noi che siamo degli stupidi per Celso, che cosa abbiamo potuto ricavare dall'avere udito ed indagato, anche per poco, le sue idee!

[*Principi* II 3, 1] 1. – Dopo questo punto resta da esaminare se prima del mondo attuale ce n'è stato un altro; e se c'è stato, se è stato come questo o un po' diverso o inferiore; ovvero se addirittura non c'è stato nessun mondo, ma uno stato tale quale noi pensiamo che ci sarà alla fine di tutto, quando il regno sarà consegnato a Dio padre (I *Cor.* 15, 24), considerando però che tale stato ha pur

---

per sua natura destinato a corruzione (e cfr. anche *infra*, *Princ.* II 3, 6): si veda quanto è detto a c. 9 n. 42, in relazione a *Princ.* II 3, 2.

fuerit finis, illius scilicet, post quem hic mundus coepit, lapsus autem varius intellectualium naturarum provocaverit deum ad istam variam diversamque mundi conditionem. Sed et illud similiter requirendum puto, utrum post hunc mundum curatio aliqua et emendatio futura sit, asperior quidem et doloris plena erga eos, qui verbo dei oboedire noluerunt, per eruditionem vero rationabilemque institutionem, per quam possent ad locupletiorem proficere veritatis intellectum hi, qui in praesenti iam vita in haec se studia dediderunt et mentibus purgatiores effecti, capaces iam hinc divinae sapientiae perrexerunt, et si post haec statim finis omnium consequetur; an pro correctione et emendatione eorum, qui talibus indigent, alius rursum mundus erit, vel similis huic, qui nunc est, vel hoc melior aut etiam multo deterior; et qualiscumque ille erit post hunc mundus, quamdiu erit, aut si omnino erit; et si erit aliquando cum nullus usquam sit mundus, aut si fuit aliquando cum mundus omnino non fuerit; aut si fuerunt plures vel erunt, aut si accidat aliquando, ut alter alteri aequalis et similis per omnia atque indiscretus eveniat[13].

[*De principiis* III 5,3] 3. – Sed solent nobis obicere dicentes: Si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat deus quam mundus inciperet? Otiosam enim et immobilem dicere naturam dei impium est simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fecerit et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. Haec nobis obicere solent dicentibus mundum hunc ex certo tempore coepisse et secundum scripturae fidem annos quoque aetatis ipsius numerantibus. Ad quas propositiones non arbitror aliquem haereticorum secundum rationem dogmatis sui posse facile respondere. Nos vero consequenter respondebimus observan-

[13] La problematica sul mondo, qui esposta da Origene, era caratteristica delle discussioni in ambiente alessandrino, come risulta dalla notizia di Fozio (*Bibl.* cod. 109) sulle *Hypotyposeis* di Clemente Alessandrino. Per Origene il problema aveva particolare rilevanza

sempre rappresentato la fine di un altro mondo, di quello dopo il quale è cominciato l'attuale, quando le diverse cadute delle nature intelligenti hanno spinto Dio a creare questo mondo vario e diverso. Ugualmente ritengo che si debba ricercare se dopo questo mondo ci sarà correzione e purificazione, aspra e dolorosa per coloro che non hanno voluto obbedire alla parola di Dio, ma per altri con insegnamento ed educazione razionale grazie alla quale potranno progredire a piú ricca comprensione della verità coloro che già in questa vita si sono dati a tale studio, sí che con mente abbastanza purificata di qui si sono allontanati già capaci di accogliere la sapienza divina. E si dovrà ricercare se dopo queste cose ci sarà la fine di tutto oppure, per correzione e purificazione di coloro che ne avranno bisogno, ci sarà ancora un altro mondo o simile a questo che c'è ora, o migliore, o anche molto peggiore; e qualunque sarà il mondo dopo questo, quanto tempo durerà e se esisterà realmente; e se ci sarà un tempo in cui non ci sarà piú alcun mondo e se già c'è stato un tempo in cui non sia esistito alcun mondo; o se ce ne sono stati e ce ne saranno piú d'uno, e se accadrà mai che ce ne sia uno perfettamente uguale ad un altro.

[*Principi* III 5,3] 3. – Ma alcuni son soliti obiettarci: Se il mondo ha avuto inizio nel tempo, cosa faceva Dio prima che cominciasse il mondo? Infatti è insieme empio e inconcepibile sostenere che la natura di Dio possa restare immobile ed inerte, o pensare che la sua bontà in un qualche momento non abbia fatto il bene o che la sua onnipotenza non abbia esercitato il dominio. Ecco quanto obiettano a noi che sosteniamo che il mondo ha avuto inizio in un tempo determinato e che, sulla fede della scrittura, numeriamo anche i suoi anni. A questa difficoltà credo che nessuno degli eretici potrà facilmente dare risposta sulla base della sua dottrina. Noi cercando di rispondere

---

in virtú della sua concezione del recupero delle creature razionali, che implicava la successione di piú mondi. Abbiamo anche visto, nel c. 4 in relazione a *Princ.* I 4,3-5, il problema dell'esistenza del mondo come diretta conseguenza dell'operare divino.

tes regulam pietatis et dicentes quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus. Quod utrumque divinae scripturae auctoritate firmabitur. Nam quod erit post hunc alius mundus, Esaias docet dicens: « Erit caelum novum et terra nova, quae ego faciam permanere in conspectu meo, dicit dominus » (*Is.* 16, 22). Quod autem ante hunc mundum fuerint etiam alii, Ecclesiastes ostendit dicens: « Quid est quod factum est? ipsum quod futurum est. Et quid est quod creatum est? hoc ipsum quod creandum est; et nihil est omnino recens sub sole. Si qui loquetur et dicet: Ecce hoc novum est, iam fuit id in saeculis, quae fuerunt ante nos » (*Eccl.* 1, 9 sg.). Quibus testimoniis utrumque simul probatur, quod et ante fuerint saecula et futura sint postmodum. Non tamen putandum est plures simul mundos esse, sed post hunc iterum alium futurum; de quibus nunc non est necessarium per singula repetere, cum id iam in superioribus fecerimus[14].

[*De principiis* II 3, 4-5] 4. – Iam vero qui indissimiles sibi mundos ac per omnia pares aliquando evenire confirmant, nescio quibus id possint adserere documentis. Si enim per omnia similis mundo mundus dicitur, erit ut iterum Adam vel Eva eadem faciant quae fecerunt; idem iterum ⟨erit⟩ diluvium, atque idem Moyses rursum populum sexcenta milia numero educet ex Aegypto, Iudas quoque bis dominum tradet, Paulus secundo lapidantium Stephanum vestimenta servabit, et omnia, quae in hac vita gesta sunt, iterum gerenda dicentur: quod non puto ratione aliqua posse firmari, si arbitrii libertate aguntur animae et vel profectus suos vel decessus pro voluntatis suae sustinent potestate[15]. Non enim cursu aliquo in eosdem se circulos

---

[14] Sul mondo come oggetto dell'attività di Dio *ab aeterno* cfr. c. 3 n. 32 e c. 4 n. 13. Quanto all'affermazione che non possono esistere piú mondi contemporaneamente, essa sembrerebbe avere portata antignostica, al fine di negare la distinzione troppo netta fra il mondo spirituale e il mondo materiale: cfr. *infra* n. 19.

[15] Origene piú volte ricorda e combatte questa dottrina stoica incompatibile con l'irripetibilità del sacrificio di Cristo sulla croce:

con coerenza e in armonia con la regola di pietà, diremo che Dio non ha cominciato ad agire per la prima volta quando ha creato questo mondo visibile; ma crediamo che, come dopo la fine di questo mondo ce ne sarà un altro, cosí prima di questo ce ne sono stati altri. L'una e l'altra affermazione sono confermate dall'autorità della scrittura. Infatti Isaia insegna che dopo questo ci sarà un altro mondo, dicendo: *Ci sarà un cielo nuovo ed una terra nuova, che io farò rimanere al mio cospetto, dice il signore* (*Is.* 66, 22). L'*Ecclesiaste* dichiara che prima di questo mondo ce ne sono stati anche altri, dicendo: *Che cosa è stato? Ciò che sarà ancora. Che cosa è stato creato? Ciò che sarà creato ancora. Non c'è nulla di nuovo sotto il sole. Se uno dirà: Ecco questo è nuovo, ciò già è esistito nei secoli prima di noi* (*Eccl.* 1, 9 sg.). Queste attestazioni confermano insieme ambedue i punti: che mondi sono esistiti prima ed esisteranno dopo. Però non dobbiamo credere che possano esistere piú mondi insieme: ma dopo questo ce ne sarà a sua volta un altro. Ma su questo argomento non è necessario ripetere ora punto per punto ciò che già precedentemente abbiamo esposto.

[*Principi* II 3, 4-5] 5. – Non so poi quali argomenti di prova possano addurre coloro i quali sostengono che i mondi si susseguono perfettamente uguali l'uno all'altro. Se infatti un mondo sarà perfettamente simile all'altro, Adamo ed Eva faranno una seconda volta le stesse cose che hanno fatto; una seconda volta ci sarà lo stesso diluvio e lo stesso Mosè condurrà una seconda volta fuori dall'Egitto il popolo in numero di 600.000 persone; anche Giuda tradirà una seconda volta il signore e una seconda volta Paolo custodirà i mantelli di coloro che lapidavano Stefano; e tutto ciò che è avvenuto in questa vita avverrà una seconda volta. Ma con nessun argomento si può sostenere questa teoria, dal momento che le anime sono spinte dal libero arbitrio ed i loro progressi e regressi dipendono dalla facoltà del loro volere. Infatti le anime non sono

---

cfr. *infra*, *C. Cels.* IV 67-68. Egli è interessato alla polemica anche in virtú della sua concezione di piú mondi successivi necessari per

post multa saecula revolvente aguntur animae, ut hoc aut illud vel agant vel cupiant, sed quocumque proprii ingenii libertas intenderit, illo gestorum suorum dirigunt cursum.

Tale autem est quod ab istis dicitur, ut si qui velit adserere quod frumenti medimnum si profundatur in terram, potest fieri ut iidem et penitus indiscreti secundo accidant casus granorum, ita ut unumquodque granum iuxta id profusum iaceat secundo, quo primo aliquando deiectum est, et eodem ordine eisdemque dispersum sit signis, quibus fuerat primo diffusum; quod utique in innumerabilibus medimni granis inpossibile est prorsus accidere, etiamsi per inmensa saecula indesinenter ac iugiter effundantur. Ita ergo mihi inpossibile videtur eodem ordine eisdemque modis nascentium ac morientium atque agentium quid secundo mundum posse reparari; sed inmutationibus non minimis diversos posse mundos existere, ita ut pro manifestis quibusque causis melior status sit alterius mundi et pro aliis inferior et pro aliis medius quidam status. Qui autem vel numerus vel modus hic sit, ego me nescire fateor. Si qui autem posset ostendere, libentius discerem.

5. – Verumtamen multorum saeculorum finis esse dicitur hic mundus, qui et ipse saeculum dicitur. Docet autem sanctus apostolus quod Christus in eo saeculo, quod ante hoc fuit, non est passus, sed ne in illo quidem, quod ante ipsum fuit; et nescio si enumerare sufficiam, quanta fuerint anteriora saecula, in quibus passus non est. Ex quibus autem sermonibus Pauli ad occasionem huius intellegentiae venerim, proferam; ait enim: « Nunc vero semel in consummatione saeculorum ad refellendum peccatum per hostiam sui manifestatus est » (*Hebr.* 9, 26). Semel enim ait eum hostiam effectum et in consummatione saeculorum ad refellendum peccatum esse manifestatum. Quod autem post hoc saecu-

---

il recupero totale delle creature razionali decadute a causa del peccato. Ma questa sua concezione di piú mondi successivi è in completo contrasto con quella stoica. Questa infatti era fondata sul piú rigido determinismo, per cui il periodico e regolare movimento circolare degli astri avrebbe determinato il ripetersi, nei mondi successivi, delle stesse situazioni: si sarebbe stata, nel mondo successivo a questo presente, un'altra guerra di Troia, un altro Achille,

spinte a fare e desiderare questo o quello da un movimento circolare degli astri che ripercorre dopo molti secoli lo stesso giro, ma dovunque le avrà spinte la libertà delle loro inclinazioni, là dirigono il corso delle azioni.

Ciò che costoro affermano è come se uno voglia sostenere che, se si sparge a terra una grande quantità di grano, può darsi il caso che il grano cada una seconda volta perfettamente nello stesso modo, sí che ogni chicco venga a trovarsi la seconda volta là dove era caduto la prima volta, sparso nello stesso ordine e modo con cui era stato sparso la prima volta: ma è impossibile che ciò possa accadere agli innumerevoli chicchi che compongono la misura, anche se essi vengano incessantemente sparsi a terra per innumemerevoli secoli. Analogamente mi sembra impossibile che il mondo possa essere rinnovato una seconda volta con lo stesso ordine e le stesse caratteristiche di coloro che nascono muoiono e agiscono; ritengo invece possibile che i mondi siano diversi fra loro per differenze non trascurabili, sí che la condizione di un mondo sia per certi aspetti chiaramente superiore rispetto ad un altro, per altri aspetti inferiori e per altri equivalente. Quale poi sia il numero e la quantità di essi, confesso di non saperlo. Se qualcuno me lo può mostrare, volentieri l'apprenderò.

5. – Comunque, è detto fine di molti secoli questo mondo, che è chiamato anche secolo. Infatti l'apostolo insegna che Cristo non ha patito né nel secolo che c'è stato prima di questo né in quello ancora anteriore; e non so se sono in grado di enumerare quanti siano stati i secoli precedenti nei quali Cristo non ha patito. Ecco le parole di Paolo che mi hanno permesso di giungere a questo concetto: *Ma egli si è manifestato ora una volta per tutte alla fine dei secoli, per abolire il peccato col suo sacrificio* (*Hebr.* 9, 26). Dice infatti che una volta per tutte egli si è sacrificato e si è manifestato alla fine dei secoli per abolire il peccato. Che dopo questo secolo, che è stato costituito

---

un'altra Elena. Invece la teoria origeniana è fondata sulla concezione del libero arbitrio delle creature razionali, i cui movimenti provocano, sí, il susseguirsi di piú mondi, ma uno diverso dall'altro.

lum, quod ad consummationem aliorum saeculorum dicitur factum, erunt alia saecula supervenientia, manifeste ab ipso Paulo didicimus dicente: « Ut ostenderet in saeculis supervenientibus superabundantes divitias gratiae suae in bonitate super nos » (*Epr.* 2, 7). Non dixit: in saeculo superveniente neque: in duobus saeculis, sed in saeculis supervenientibus; unde arbitror multa saecula indicio sermonis istius declarari.

Si vero est aliquid saeculis maius (ita ut in creaturis quidem saecula intellegantur, in aliis vero, quae excedunt et supergrediuntur visibiles creaturas, quod erit forte in restitutione omnium, cum ad perfectum finem universa pervenient), id fortasse plus aliquid esse quam saeculum intellegendum est, in quo erit omnium consummatio. Movet me autem in hoc scripturae sanctae auctoritas, quae dicit: « In saeculum, et adhuc » (*Ps.* 113, 26, ecc.)[16]; adhuc enim quod dicit, plus aliquid sine dubio quam saeculum vult intellegi; et vide ne illud quod dicit salvator quia « volo ubi ego sum ut et isti ibi sint mecum » et « sicut ego et tu unum sumus, ut et isti in nobis unum sint » (*Io.* 17, 24. 21) ostendere videatur plus aliquid quam est saeculum vel saecula, forte etiam plus quam est saecula saeculorum (*Gal.* 1, 5; I *Tim.* 1, 17, ecc.), id videlicet cum iam non in saeculo sunt omnia, sed omnia et in omnibus deus (I *Cor.* 15, 28).

[*Contra Celsum* IV 67-68] 67. – Οὐκ οἶδα δὲ πῶς χρήσιμον ἔδοξε τῷ Κέλσῳ καθ' ἡμῶν γράφοντι παραρρίψαι δόγμα, πολλῆς δεόμενον κἂν δοκούσης ἀποδείξεως, κατὰ τὸ δυνατὸν παριστάσης ὅτι ὁμοία ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἐστὶν ἡ τῶν θνητῶν περίοδος, καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι. ὅπερ ἐὰν ᾖ ἀληθές, τὸ ἐφ' ἡμῖν ἀνῄρηται. εἰ γὰρ κατὰ ⟨τὰς⟩ τεταγμένας ἀνα-

[16] Questa locuzione ha il valore del successivo *nei secoli dei secoli*, ma Origene ne forza il significato ad indicare qualcosa di superiore al mondo e al tempo. La citazione dei due passi di Giovanni fa intendere che egli qui ha assimilato la futura condizione beata delle creature razionali al modo di esistere della Trinità: esistenza

come fine di altri secoli, seguiranno altri secoli, apprendiamo chiaramente dallo stesso Paolo che dice: *Per mostrare nei secoli a venire la sovrabbondante ricchezza della sua grazia per la bontà verso di noi* (*Eph.* 2,7). Non ha detto: Nel secolo a venire, né: Nei due secoli, ma: *Nei secoli a venire*, per cui ritengo che queste sue parole indichino molti secoli.

Se poi c'è qualcosa piú grande dei secoli — sí che i secoli s'intendano in rapporto alle creature, ma in rapporto a quelle che son superiori alle creature visibili si pensi a ciò che ci sarà nella restaurazione finale, quando tutto giungerà al fine perfetto —, come maggiore del secolo intenderemo forse ciò che sarà alla fine di tutto. Mi spinge in questo senso l'autorità della scrittura che dice: *Nel secolo e oltre* (*Ps.* 113,26 ecc.): il fatto che dice *oltre* fa capire che vuole intendere piú che un secolo. E guarda se le parole del salvatore: *Voglio che essi siano con me dove sono io*, e: *Come io e tu siamo una cosa sola, cosí anche essi in noi siano una cosa sola* (*Io.* 17,24.21) non indichino qualcosa piú del secolo e dei secoli, forse anche piú dei secoli dei secoli (*Gal.* 1,5; I *Tim.* 1,17, ecc.), cioè quando non piú tutto sarà nel secolo ma Dio sarà tutto in tutti (I *Cor.* 15,28).

[*Contro Celso* IV 67-68] 67. – Io non riesco a capire la ragione per cui Celso, scrivendo contro di noi, abbia ritenuto vantaggioso buttar là in mezzo un'opinione, che richiede una lunga dimostrazione, con un minimo di verosimiglianza, per poter provare nella misura possibile che *« il periodo della vita mortale è uguale dall'inizio alla fine, e che nel corso di cicli ben definiti sono per necessità avvenute, avvengono, ed avverranno sempre le medesime cose »*. Se questo è vero, la nostra libertà se n'è andata. Infatti, se nel corso di determinati cicli per necessità sono avvenute, avvengono, ed avverrano le stesse cose nel periodo

---

non piú nel mondo (= tempo) ma in Dio (= eternità), cioè sottratta ad ogni cambiamento e alterazione, che solo nel tempo si può verificare. Sul contrasto fra questa concezione e quella dell'eterno ritorno accennata a II 3,3, si veda c. 9 n. 41

κυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι ἐν τῇ τῶν θνητῶν περιόδῳ, δῆλον ὅτι ἀνάγκη ἀεὶ Σωκράτη μὲν φιλοσοφήσειν καὶ κατηγορηθήσεσθαι ἐπὶ καινοῖς δαιμονίοις καὶ τῇ τῶν νέων διαφθορᾷ, Ἄνυτον δὲ καὶ Μέλητον ἀεὶ κατηγορήσειν αὐτοῦ, καὶ τὴν ἐν Ἀρείῳ πάγῳ βουλὴν καταψηφίσεσθαι αὐτοῦ τὸν διὰ τοῦ κωνείου θάνατον. οὕτω δὲ ἀνάγκη ἀεὶ κατὰ τὰς τεταγμένας περιόδους Φάλαριν τυραννήσειν καὶ τὸν Φεραῖον Ἀλέξανδρον τὰ αὐτὰ ὠμοποιήσειν, τούς τε εἰς τὸν Φαλάριδος ταῦρον καταδικασθέντας ἀεὶ ἐν αὐτῷ μυκήσεσθαι· ἅπερ ἐὰν δοθῇ, οὐκ οἶδ' ὅπως τὸ ἐφ' ἡμῖν σωθήσεται καὶ ἔπαινοι καὶ ψόγοι εὐλόγως ἔσονται. λελέξεται δὲ πρὸς τὴν τοιαύτην ὑπόθεσιν τῷ Κέλσῳ ὅτι, εἴπερ ὁμοία ἐστὶν ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν ἀεὶ περίοδος, καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι, ἀνάγκη ἀεὶ κατὰ τὰς τεταγμένας περιόδους Μωϋσέα μὲν μετὰ τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων ἐξελθεῖν ἐκ τῆς Αἰγύπτου, Ἰησοῦν δὲ πάλιν ἐπιδημῆσαι τῷ βίῳ τὰ αὐτὰ ποιήσοντα, ἅπερ οὐχ ἅπαξ ἀλλ' ἀπειράκις κατὰ περιόδους πεποίηκεν· ἀλλὰ καὶ Χριστιανοὶ οἱ αὐτοὶ ἔσονται ἐν ταῖς τεταγμέναις ἀνακυκλήσεσιν, καὶ πάλιν Κέλσος γράψει τὸ βιβλίον τοῦτο, ἀπειράκις αὐτὸ πρότερον γράψας.

68. — Ὁ μὲν οὖν Κέλσος μόνην τὴν θνητῶν περίοδον κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἐξ ἀνάγκης φησὶν ἀεὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι· τῶν δὲ Στωϊκῶν οἱ πλείους οὐ μόνον τὴν τῶν θνητῶν περίοδον τοιαύτην εἶναί φασιν ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν ἀθανάτων καὶ τῶν κατ' αὐτοὺς θεῶν. μετὰ γὰρ τὴν τοῦ παντὸς ἐκπύρωσιν, ἀπειράκις γενομένην καὶ ἀπειράκις ἐσομένην, ἡ αὐτὴ τάξις ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τέλους πάντων γέγονέ τε καὶ ἔσται. πειρώμενοι μέντοι θεραπεύειν πως τὰς ἀπεμφάσεις οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς οὐκ οἶδ' ὅπως ἀπαραλλάκτους φασὶν ἔσεσθαι κατὰ περίοδον τοῖς ἀπὸ τῶν προτέρων περιόδων πάντας, ἵνα μὴ Σωκράτης πάλιν

degli esseri mortali, è evidente che per necessità Socrate si darà sempre alla filosofia, e sarà accusato d'introdurre nuove divinità e di corrompere i giovani, e che Anito e Meleto saranno sempre i suoi accusatori, e che i giudici dell'Areopago lo condanneranno a morte per mezzo della cicuta. Ed allo stesso modo per necessità in quei periodi fissati Falaride sarà tiranno, ed Alessandro di Fere commetterà le stesse crudeltà, ed i condannati al toro di Falaride muggiranno sempre nelle sue viscere! Se si accetta questa idea, non so proprio come la nostra libertà sarà salva e come potranno essere giustificate le lodi e le rampogne. Ad una tale ipotesi presentata da Celso si potrà opporre che, se il periodo degli esseri mortali è sempre uguale dal principio alla fine, e nel corso di determinati cicli per necessità sono avvenute, avvengono ed avverranno le stesse cose, allora, nel corso dei periodi fissati, necessariamente Mosè con il popolo dei Giudei verrà fuori dall'Egitto, e Gesù tornerà di nuovo al mondo per fare le stesse cose, quelle cose che ha fatto non una volta, ma migliaia di volte nel corso dei periodi. Ancora oltre, le stesse genti saranno cristiane nei cicli determinati, e Celso di nuovo scriverà questo libro, come l'avrà scritto prima un numero infinito di volte.

68. – Celso dunque asserisce che soltanto il periodo della vita mortale, secondo determinati cicli, è stato, è, e sarà sempre lo stesso; invece la maggior parte degli Stoici afferma che non solo il periodo dei mortali è fatto cosí, ma anche quello degli esseri immortali e di quelli che vengono considerati come divinità. Difatti per loro dopo la conflagrazione del mondo, che è avvenuta una quantità infinita di volte ed avverrà altrettante infinite volte, lo stesso ordine delle cose, dall'inizio sino alla fine, è avvenuto ed avverrà. D'altra parte, cercando di attenuare in qualche modo le inverosimiglianze, gli Stoici affermano che — non si sa come — tutti gli uomini nel corso di un periodo saranno del tutto simili a quelli dei periodi precedenti, di guisa che non è Socrate che nascerà di nuovo,

γένηται, ἀλλ' ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει, γαμήσων ἀπαράλλακτον τῇ Ξανθίππῃ καὶ κατηγορηθησόμενος ὑπὸ ἀπαραλλάκτων Ἀνύτῳ καὶ Μελήτῳ. οὐκ οἶδα δὲ πῶς ὁ μὲν κόσμος ἀεὶ ὁ αὐτός ἐστι καὶ οὐκ ἀπαράλλακτος ἕτερος ἑτέρῳ, τὰ δ' ἐν αὐτῷ οὐ τὰ αὐτὰ ἀλλὰ ἀπαράλλακτα. ἀλλὰ γὰρ ὁ προηγούμενος καὶ πρὸς τὰς Κέλσου λέξεις καὶ πρὸς τὰς ἀπὸ τῆς Στοᾶς λόγος εὐκαιρότερον ἐν ἄλλοις ἐξετασθήσεται[17], ἐπεὶ μὴ κατὰ τὸν παρόντα καιρὸν καὶ τὴν ἐνεστηκυῖαν πρόθεσιν ἁρμόζει ἐν τούτοις πλεονάσαι.

4. – DESCRIZIONE DEL MONDO.

[*De principiis* II 3, 6] 6. – His pro nostris viribus de mundi ratione dissertis, non videtur incongruum etiam ipsius mundi appellatio quid sibi velit inquirere; quae appellatio in scripturis sanctis diversa significans frequenter ostenditur. Quod enim latine mundum dicimus, graece κόσμος appellatur; κόσμος autem non solum mundum, sed et ornamentum significat. Denique in Esaia ubi ad principes filias Sion increpationis sermo dirigitur, et dicit: « Pro ornamento capitis aurei calvitium habebis propter opera tua » (*Is.* 3, 17. 24), ornamentum ibi eo nomine quo mundum appellavit, id est κόσμον. Dicitur etiam in indumento pontificis mundi ratio contineri, sicut in Sapientia Salomonis invenimus, cum dicit quia « in vestimento poderis erat universus mundus » (*Sap.* 18, 24). Mundus dicitur etiam noster cum habitatoribus suis orbis iste terrarum, sicut cum scriptura dicit quia « omnis mundus in maligno positus est » (I *Io.* 5, 19). Meminit sane Clemens, apostolorum discipulus, etiam eorum, quos ἀντίχθονας Graeci nominarunt, atque alias partes orbis terrae, ad quas neque nostrorum quisquam accedere potest, neque ex illis, qui ibi sunt, quisquam transire ad nos, quos et ipsos mundos appellavit, cum ait: « Oceanus intransmeabilis est homini-

[17] Cfr. *C. Cels.* V 20, dove comunque Origene si limita a ripètere con maggiore ampiezza quanto qui ha già accennato, circa il

ma uno del tutto simile a Socrate, il quale sposerà una donna del tutto simile a Santippe, e sarà accusato da uomini del tutto simili ad Anito ed a Meleto. Ma io non capisco allora come il mondo è sempre lo stesso, e non del tutto simile l'uno all'altro, dal momento che le cose contenute in esso non sono le medesime, ma solo molto simili. Tuttavia l'argomento essenziale contro i ragionamenti di Celso e contro quelli degli Stoici sarà studiato a fondo piú opportunamente in un altro luogo, dacché non conviene in questo momento, per il nostro tema attuale, prolungare oltre la discussione.

[*Principi* II 3,6] 6. – Dopo aver discusso, secondo le nostre possibilità, sul mondo, non sembra fuor di luogo esaminare anche che cosa significhi il nome « mondo », che è adoperato spesso nelle sacre scritture con diverso significato. Ciò che in latino diciamo « mondo » i Greci chiamano « kosmos », e kosmos significa non solo mondo ma anche ornamento. Infatti in Isaia, quando il rimprovero è rivolto alle figlie potenti di Sion, è detto: *Invece dell'ornamento aureo del capo avrai calvizie a causa delle tue opere* (*Is.* 3,17.24), dove ornamento è indicato con la parola che significa mondo, cioè kosmos. Ed è detto anche che nella veste del pontefice è contenuta la spiegazione del mondo, come troviamo nella Sapienza di Salomone, dove è detto: *Nella veste sacerdotale c'era tutto il mondo* (*Sap.* 18,24). Mondo è chiamata anche la nostra terra con i suoi abitanti, come quando la scrittura dice che *tutto il mondo è in possesso del maligno* (I *Io.* 5,19). E Clemente, discepolo degli apostoli, ricorda anche quelli che i Greci chiamarono antipodi e le altre parti della terra, alle quali nessuno di noi può arrivare, cosí come nessuno di coloro che sono lí può giungere a noi, e le chiama mondi dicendo: *L'oceano*

---

tentativo di evitare l'inverosimiglianza di ammettere piú mondi successivi perfettamente uguali ammettendo un rapporto di somiglianza fra essi invece che d'identità.

bus et hi, qui trans ipsum sunt mundi, qui his eisdem dominatoris dei dispositionibus gubernantur» (I *Clem.* 20, 8).

Dicitur mundus etiam ista universitas, quae ex caelo constat et terra, sicut Paulus ait: «Transiet enim habitus huius mundi» (I *Cor.* 7, 31). Designat sane et alium quendam mundum praeter hunc visibilem etiam dominus et salvator noster, quem re vera describere ac designare difficile est; ait namque: «Ego non sum ex hoc mundo» (*Io.* 17, 14). Tamquam enim qui ex alio quodam esset mundo, ita dixit quia «non sum ex hoc mundo». Cuius mundi difficilem nobis esse expositionem idcirco praediximus, ne forte aliquibus praebeatur occasio illius intellegentiae, qua putent nos imagines quasdam, quas Graeci ἰδέας nominant, adfirmare: quod utique a nostris rationibus alienum est, mundum incorporeum dicere, in sola mentis fantasia vel cogitationum lubrico consistentem; et quomodo vel salvatorem inde esse vel sanctos quosque illuc ituros poterunt adfirmare, non video[18]. Verumtamen praeclarius aliquid et splendidius, quam iste praesens est mundus, indicari a salvatore non dubium est, in quem etiam credentes in se tendere provocat et hortatur. Sed utrum mundus iste, quem sentiri vult, separatus ab hoc sit aliquis longeque divisus vel loco vel qualitate vel gloria, an gloria quidem et qualitate praecellat, intra huius tamen mundi circumscriptionem cohibeatur, quod et mihi magis verisimile videtur, incertum tamen est et, ut ego arbitror, humanis adhuc cogitationibus et mentibus inusitatum. Ex his tamen, quae Clemens visus est indicare cum dicit: «Oceanus intransmeabilis hominibus et hi mundi, qui post ipsum sunt» mundos, ⟨qui⟩ post ipsum sunt, pluraliter nominans, quos et eadem dei summi providentia agi regique significat, semina quaedam nobis huiuscemodi intellegentiae videtur adspergere, quo putetur omnis quidem universitas eorum, quae sunt atque subsistunt, caelestium et supercaelestium, terrenorum infer-

---

[18] Abbiamo già visto (*Princ.* I 2, 2: vedi c. 3 n. 10) che Origene, uniformandosi ad una concezione vastamente diffusa al tempo

che non può essere attraversato dagli uomini, ed i mondi che stanno al di là, che sono governati dalle stesse disposizioni di Dio signore (I *Clem.* 20, 8).

Chiamiamo mondo anche questo universo che è formato dal cielo e dalla terra, come Paolo dice: *Infatti passerà la figura di questo mondo* (I *Cor.* 7, 31). E il signore e salvatore nostro, oltre questo mondo visibile, ne nomina anche un altro, che è difficile descrivere e definire nella sua realtà: dice infatti: *Io non provengo da questo mondo* (*Io.* 17, 14). Come se provenisse da altro mondo ha detto: *Io non provengo da questo mondo.* Abbiamo detto che è difficile descrivere questo mondo, affinché a nessuno si presenti l'occasione di ritenere che noi affermiamo l'esistenza delle immagini che i Greci chiamano idee: infatti è estraneo al nostro modo di pensare affermare l'esistenza di un mondo incorporeo consistente solo nella fantasia della mente e nella fallacia dei pensieri. E non vedo come potranno affermare che il salvatore è venuto di lí e lí andranno i beati. Tuttavia non v'è dubbio che il salvatore indica qualcosa di piú bello e splendido di questo mondo attuale, esortando ad aspirarvi coloro che credono in lui. Se poi questo mondo, di cui fa intendere l'esistenza, sia separato da questo e completamente distinto per posizione qualità e gloria, ovvero sia superiore per qualità e gloria ma sia compreso nell'àmbito di questo mondo, il che mi sembra piú verisimile, tutto ciò è incerto e, come io penso, ancora estraneo alla mente umana. Tuttavia da ciò che sembra indicare Clemente quando nomina l'oceano che non può essere attraversato dagli uomini ed i mondi che sono al di là di questo, parlando al plurale di mondi che sono al di là di questo, retti anch'essi dalla stessa provvidenza del sommo Dio, egli sembra farci intravvedere un barlume di questo concetto, nel senso che possiamo pensare che tutto il complesso di ciò che è ed esiste, realtà celesti ultracelesti terrene infernali, venga genericamente definito come un solo

---

suo negli ambienti platonici, colloca il mondo delle idee nel Logos: perciò ne nega l'esistenza come mondo separato.

norumque, unus[19] et perfectus mundus generaliter dici, intra quem vel a quo ceteri, hi qui illi insunt, putandi sunt contineri.

Unde quidam volunt globum lunae vel solis ceterorumque astrorum, quae πλανήτας vocant, per singula mundos nominari; sed et ipsum supereminentem quem dicunt ἀπλανῆ globum, proprie nihilominus mundum appellari volunt. Denique etiam Baruch prophetae librum in adsertionis huius testimonium vocant, quod ibi de septem mundis vel caelis evidentius indicetur[20]. Esse tamen super illam σφαῖραν, quam ἀπλανῆ dicunt, volunt aliam, quam, sicut apud nos caelum continet omnia, quae sub caelo sunt, ita illam dicunt inmensa quadam sui magnitudine et ineffabili conplexu spatia universarum spherarum ambitu magnificentiore constringere; ita ut omnia intra ipsam ita sint, sicut est haec nostra terra sub caelo: quae etiam in scripturis sanctis terra bona et terra viventium creditur nominari (*Lc.* 8, 8; *Ps.* 26, 13), habens suum caelum illud, quod superius diximus, in quo caelo sanctorum nomina scribi vel scripta esse a salvatore dicuntur (*Lc.* 10, 20); quo caelo cohibetur illa terra atque concluditur, quam salvator in evangelio mansuetis et mitibus repromittit (*Mt.* 5, 4). Ex illius namque terrae nomine etiam hanc nostram, cui arida prius nomen fuerat, cognominatam volunt, sicut et firmamentum hoc caelum illius caeli vocabulo nuncupatum est (*Gen.* 1, 10. 8). Verum de huiuscemodi opinionibus plenius in illo loco tractavimus, cum requireremus, quid esset quod « In principio fecit deus caelum et terram » (*Gen.* 1, 1). Aliud enim caelum atque alia terra indicatur esse quam illud firmamentum, quod post biduum factum dicitur, vel arida, quae postmodum terra nominatur (*Gen.* 1, 7 sgg.)[21].

---

[19] Cfr. *supra* n. 14 circa l'intento antignostico con cui Origene afferma l'esistenza di un solo mondo per volta. D'altra parte, egli ne rileva l'articolazione in mondo visibile e mondo invisibile e li tiene ben distinti fra loro. E altrove egli parla platonicamente di mondo sensibile e mondo intelligibile: *Co. Io.* XIX 22, riportato a c. 2.

[20] La redazione dell'*Apocalissi di Baruch* giunta a noi distingue solo 5 cieli. È comunque superfluo rammentare quanto fosse comune nell'antichità la concezione dei 7 cieli. Origene, dal canto suo, rifiuta

e perfetto mondo, nel quale e dal quale sono contenuti tutti questi altri che sono in esso.

Perciò alcuni sostengono che i globi della luna, del sole e degli altri astri, che chiamano pianeti, son definiti uno per uno mondi, ma in realtà si chiama propriamente mondo la sfera sovrastante che dicono delle stelle fisse. A conferma di questa affermazione essi adducono anche il libro del profeta Baruch, dove chiaramente si parla di sette mondi o cieli. Tuttavia essi sostengono che sopra la sfera delle stelle fisse ce n'è un'altra che, come presso di noi il cielo comprende tutto ciò che c'è sotto di lui, cosí contiene nella sua smisurata grandezza e comprensione gli spazi di tutte le altre sfere in mirabile abbraccio; cosí tutto in lei è contenuto come la nostra terra sotto il cielo. Credono che essa sia nominata anche nella scrittura come terra buona, terra dei viventi (*Lc.* 8, 8; *Ps.* 26, 13), col suo cielo, di cui sopra abbiamo parlato, in cui il salvatore dice che sono o sono stati scritti i nomi dei beati (*Lc.* 10, 20): da questo cielo è circondata la terra che il salvatore nel vangelo promette ai mansueti ed ai miti (*Mt.* 5, 4). Dal nome di questa terra avrebbe preso nome anche questa nostra, prima chiamata arida, come anche questo firmamento è stato chiamato cielo dal nome di quel cielo (*Gen.* 1, 10. 8). Ma di questa teoria abbiamo trattato piú a fondo quando abbiamo esaminato che cosa significasse *In principio Dio ha fatto il cielo e la terra* (*Gen.* 1, 1). Infatti lí è indicato che il cielo e la terra sono diversi dal firmamento, di cui si dice che è stato fatto dopo due giorni, e dall'arida, che dopo è chiamata terra (*Gen.* 1, 7 sgg.).

---

come non scritturisticamente fondata la distinzione in 7 cieli a *C. Cels.* VI 23, e a *Co. Cant.* I, p. 109 Baehrens implicitamente adotta la distinzione in 3 cieli, che rilevava in Paolo. Cfr. anche l'Ilario di *In Ps.* 135, 10, che deriva sicuramente da Origene, ove si parla, ma con tono incerto, della distinzione in 3 cieli.

[21] Origene fonda scritturisticamente questa distinzione sul fatto che *Gen.* 1, 1 parla di cielo e terra mentre *Gen.* 1, 8.10 parla di (terra) arida e di firmamento, ed egli considera i termini come riferentisi a realtà diverse. Su questa distinzione egli fonda la sua topografia celeste che vede il cielo (vero) e la terra (vera) sovrapposti alla (terra) arida e al firmamento e considerati come futura sede dei

Sane hoc quod dicunt quidam de hoc mundo, quoniam corruptibilis quidem est ex eo quod factus est, nec tamen corrumpitur, quia corruptione fortior ac validior est voluntas dei[22], qui fecit eum et continet illum, ne ei corruptio dominetur (*Rom.* 8, 21), rectius ista sentiri possunt de eo mundo, quem ἀπλανῆ spheram supra diximus, quia ex voluntate dei nequaquam corruptioni subiaceat, pro eo quod nec causas corruptionis accepit. Sanctorum quippe est et ad liquidum purificatorum mundus ille, non etiam impiorum, sicut iste noster. Videndum autem est ne forte in hoc respiciens apostolus dixerit: « Prospicientibus nobis non ea quae videntur, sed quae non videntur. Quae enim videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt. Scimus autem quoniam, si terrestris domus nostrae huius habitationis dissolvatur, aedificationem a deo habemus, domum non manu factam, aeternam in caelis » (II *Cor.* 4, 18; 5, 1). Cum enim alibi dicat: « Quia videbo caelos opera digitorum tuorum » (*Ps.* 8, 4), et de omnibus visibilibus per prophetam deus dixit quia « manus mea fecit haec omnia » (*Is.* 66, 2), istam aeternam domum, quam sanctis repromittit in caelis, manu factam non esse pronuntiat, differentiam sine dubio creaturae in his quae videntur et in his quae non videntur ostendens. Non enim idem intellegitur quod dicit ea quae non videntur et ea quae invisibilia sunt. Ea namque quae sunt invisibilia, non solum non videntur, sed ne naturam quidem habent, ut videri possint, quae Graeci ἀσώματα, id est incorporea, appellarunt[23];

---

beati (= antica sede delle creature razionali): cfr. *Ho. XXXVI Ps.* 2, 4; 5, 4.

[22] Cfr. n. 12. Qui appresso, a stare alla versione di Rufino, la sede dei beati viene identificata col cielo incorruttibile delle stelle fisse, mentre poco prima era stato detto che questa sede è anche al di sopra di questo cielo. Va comunque tenuto presente che qui Origene presenta la sua esposizione come ripresa da altri.

[23] La distinzione fra realtà invisibili e realtà che non si vedono è rilevata dalla identità invisibile = incorporeo, variamente sottolineata da Origene (*Princ.* I, *praef.* 8-9; I 7, 1; IV 3, 15), che così può utilizzare la nozione di incorporeo, tanto importante nella filosofia del tempo e nella sua personale concezione e che però non trovava attestazione specifica nella sacra scrittura, ove invece si parla

Quanto poi alcuni dicono del nostro mondo, che è corruttibile in quanto creato ma non si corrompe perché piú forte della corruzione è la volontà di Dio che lo ha fatto e lo conserva, affinché la corruzione non lo domini (*Rom.* 8, 21), ciò può piú esattamente essere inteso di quel mondo che sopra abbiamo detto sfera delle stelle fisse, che per volontà di Dio non soggiace alla corruzione, perché non ha ricevuto neppure le cause della corruzione. Infatti quello è il mondo dei beati e di coloro che si sono completamente purificati, non degli empi come il nostro. Forse proprio guardando a questo l'apostolo ha detto: *A noi che osserviamo non le cose che si vedono ma quelle che non si vedono: infatti quelle che si vedono sono temporali, quelle che non si vedono sono eterne. Sappiamo infatti che, se questa nostra dimora terrena viene meno, noi abbiamo una casa che è opera di Dio, non manufatta ma eterna nei cieli* (II *Cor.* 4, 18; 5, 1). Infatti, mentre altrove è detto: *Perché vedrò i cieli opera delle tue dita* (*Ps.* 8, 4), e Dio per mezzo del profeta ha detto di tutte le cose visibili: *La mia mano ha fatto tutte queste cose* (*Is.* 66, 2), questa casa eterna, promessa ai santi in cielo, egli ha definito non manufatta, rilevando proprio la differenza fra creature che si vedono e creature che non si vedono. E non è la stessa cosa dire « cose che non vedono » e « cose che sono invisibili », poiché queste non solo non si vedono ma per natura son tali da non poter essere viste e i Greci le hanno chiamate incorporee; invece quelle che Paolo ha definito

---

spesso di realtà invisibili. Ciò che è incorporeo è per natura invisibile; invece la sede dei beati è visibile per natura, anche se sottratta agli occhi dei mortali, quindi corporea, come risulta anche da *Ho. XXXVI Ps.* 5, 4. Ma a II 11, 7 (cfr. c. 3) Origene afferma che i beati giungeranno non soltanto alle realtà che non si vedono ma anche a quelle invisibili, e a *Co. Io.* XIX 22 definisce il mondo ove andranno i beati invisibile, intelligibile, che non si vede. La contraddizione sembra dovuta soprattutto alla non perfetta fusione fra la tesi dell'assoluta incorporeità della condizione finale delle anime secondo il platonismo da lui assimilato, e il dogma della resurrezione dei corpi, che imponeva di considerare in certo modo corporea la sede finale dei beati.

haec autem, de quibus Paulus dixit: « Quae non videntur », naturam quidem habent, ut videri possint, nondum tamen videri ab his, quibus promittuntur, exponit.

5. – GLI ASTRI.

[*De principiis* I 7, 2-5] 2. – Primo ergo videamus, quid ipsa ratio de sole et luna ac stellis inveniat, si rectum est quod quidam putant, convertibilitatis eos esse alienos; et quantum fieri potest de sanctis scripturis primo adhibeatur assertio. Iob namque ita videtur ostendere, quod non solum stellae possint subditae esse peccatis, verum etiam quod mundae non sint a contagione peccati. Ita namque scriptum est: « Stellae quoque non sunt mundae in conspectu eius » (*Iob.* 25, 5)[24]. Quod non utique de corporis earum splendore sentitur, verbi causa, ut si diceremus: Vestimentum non est mundum; quod si ita intellegatur, ad conditoris sine dubio revocatur iniuriam, si quid inmundum in splendore earum corporis accusetur. Si enim per industriam suam neque lucidius sibi corpus assumere neque minus purum per desidiam potuerunt, cur quasi non mundae stellae culpentur, si neque quia mundae sunt laudabuntur?

3. – Sed ut manifestius hoc intellegi possit, etiam illud primo debemus inquirere; si animantia haec esse et rationabilia intellegi fas est; tum deinde utrum animae ipsarum pariter cum ipsis corporibus extiterint, an anteriores corporibus videantur; sed et post consummationem saeculi si intellegendum est eas relaxandas esse corporibus, et sicut nos cessamus ab hac vita, ita etiam ipsae a mundi inluminatione cessabunt. Quamvis haec inquirere audaciae cuiusdam videatur, tamen quoniam captandae veritatis studio provocamur, quae possibilia nobis sunt secundum gratiam spiritus sancti scrutari et pertemptare non videtur absurdum.

Putamus ergo posse ea per hoc animantia designari,

---

[24] Origene ragiona sulla base della concezione dominante al tempo suo, che considerava gli astri come esseri intelligenti, anche se non

cose che non si vedono, per natura son tali da poter esser viste, tuttavia egli dice che non sono ancora viste da coloro ai quali sono promesse.

[*Principi* I 7, 2-5] 2. – Prima vediamo che cosa il ragionamento ci permette di acquisire sul conto del sole, della luna e delle stelle, se è esatto ciò che alcuni pensano, cioè che esse non possono subire mutamento; e per quanto è possibile, cominciamo col proporre ciò che afferma la scrittura. Infatti Giobbe sembra rivelare che le stelle non solo possono essere soggette al peccato, ma che effettivamente esse non sono pure dal contatto del peccato. Infatti cosí è scritto: *Neppure le stelle sono pure al suo cospetto* (*Iob* 25, 5). E ciò non va inteso dello splendore del loro corpo, come se, p. es., dicessimo: Il vestito non è pulito; perché, se intendessimo cosí, attribuiremmo a ingiustizia del creatore l'impurità dello splendore del loro corpo. Se infatti le stelle non hanno potuto ottenere corpo piú luminoso grazie alla loro operosità né meno luminoso a causa della loro inerzia, perché sono incolpate di non essere pure, dal momento che non potrebbero neppure essere lodate per la loro purezza?

3. – Per capire meglio questo punto, dobbiamo prima esaminare se si tratti di esseri animati ed intelligenti; poi se le loro anime siano nate insieme con i corpi oppure siano anteriori; infine se dopo la fine del mondo si distaccheranno dai corpi, e come noi cesseremo di vivere qui, cosí anch'esse cesseranno di illuminare il mondo. Benché questa ricerca sembri piuttosto audace, poiché siamo spinti dal desiderio di conseguire la verità, non ritengo fuor di luogo provare ed esaminare fin dove, con l'aiuto dello Spirito santo, sarà possibile.

Ritengo che questi esseri possano essere definiti ani-

---

li considera dei come facevano i pagani. In tal senso egli interpreta questo passo di Giobbe come indicante che anche la condizione degli astri è conseguenza di un peccato, ovviamente molto minore di quello commesso dalle creature diventate uomini e demoni.

quod et mandata dicuntur accipere a deo, quod utique non nisi rationabilibus animantibus fieri solet. Ait ergo mandatum: « Ego autem omnibus stellis praecepi » (*Is.* 45, 12). Quae sunt autem ista praecepta? scilicet ut unumquodque astrum suo ordine suisque cursibus indultae sibi quantitatis splendorem praebeant mundo. Aliis enim hi, qui vocantur planetae, moventur ordinibus, aliis hi, quos ἀπλανεῖς vocant. In quo illud manifestissime ostenditur, quod neque motus ullius corporis sine anima effici potest, neque quae animantia sunt, possunt aliquando esse sine motu. Stellae vero cum tanto ordine ac tanta ratione moveantur, ut in nullo prorsus aliquando cursus earum visus sit impeditus, quomodo non ultra omnem stoliditatem est tantum ordinem tantamque disciplinae ac rationis observantiam dicere ab inrationabilibus exigi vel expleri? Apud Hieremiam sane etiam regina caeli luna (*Ier.* 44, 17) esse nominatur. Quodsi animantes sunt stellae et rationabiles animantes, sine dubio videbitur inter eas etiam profectus aliqui et decessus. Hoc enim quod ait Iob: « Et stellae non sunt mundae in conspectu eius » (*Iob* 25, 5), talem mihi quendam indicare videtur intellectum.

4. – Iam vero ea, quae animantia esse et rationabilia consequentia disputationis invenit, utrum cum corporibus pariter animata videantur eo in tempore, cum dicit scriptura quia « fecit deus duo luminaria magna, luminare maius in principatum diei et luminare minus in principatum noctis, et stellas » (*Gen.* 1, 16), an non cum ipsis corporibus, sed extrinsecus factis iam corporibus inseruerit spiritum, pervidendum est. Ego quidem suspicor extrinsecus insertum esse spiritum, sed operae pretium videbitur de scripturis hoc ostendere. Nam per coniecturam facilis assertio esse videbitur, scripturarum autem testimoniis utique difficilius adfirmatur. Nam per coniecturas ita possibile est ostendi. Si hominis anima, quae utique inferior est, dum hominis est anima, non cum corporibus ficta, sed proprie et extrinsecus probatur inserta, multo magis eorum animantium, quae caelestia designantur. Nam quantum ad homines spectat, quo-

mati, poiché di loro si dice che ricevono ordini da Dio, ciò che non può accadere se non ad esseri animati e razionali. Dice infatti il comando: *Io ho comandato a tutte le stelle* (*Is.* 45, 12). Di quali comandi si tratta? Evidentemente che ogni astro secondo il suo ordine ed il suo corso somministri al mondo la quantità di luce che gli è stata concessa. Infatti con certo ordine si muovono gli astri che si chiamano pianeti e con altro quelli che chiamano stelle fisse. A questo proposito si rivela chiaramente che nessun corpo si può muovere senza anima e che mai un essere animato può restare immobile. Dal momento poi che le stelle si muovono in maniera cosí ordinata e razionale che il loro corso non trova mai alcun impedimento, come non riterremo stolto oltre ogni limite dire che un ordine cosí perfetto ed una regola tanto sapiente e razionale sono osservati da esseri non dotati di ragione? Del resto in Geremia la luna è detta regina del cielo (*Ier.* 44, 17). E se le stelle sono esseri animati e dotati di ragione, senza dubbio fra loro ci possono essere progressi e regressi. Mi sembra che questo abbia voluto significare Giobbe quando ha detto: *Neppure le stelle sono pure al suo cospetto* (*Iob* 25, 5).

4. – Ora bisogna vedere se gli esseri che il nostro ragionamento ha dimostrato dotati di anima e di ragione sono stati creati insieme col corpo nel tempo in cui la scrittura dice che *Dio creò due grandi luci, una maggiore come potenza del giorno ed una minore come potenza della notte, e le stelle* (*Gen.* 1, 16), ovvero non sono stati creati insieme con i corpi ma Dio ha inserito dall'esterno lo spirito nei corpi già fatti. Io suppongo che lo spirito sia stato inserito dall'esterno, ma è opportuno dimostrare ciò sulla base delle scritture, poiché l'affermazione per congettura è facile, ma è piú difficile suffragarla con testimonianze scritturistiche. Infatti è possibile dimostrare ciò per congettura in questo modo. Se si dimostra che l'anima dell'uomo, che in quanto tale è di rango inferiore, non è stata creata insieme col corpo ma è stata effettivamente inserita dall'esterno, a maggior ragione ciò varrà per gli esseri animati che son detti celesti. Per quanto riguarda l'uomo, come considereremo

modo cum corpore simul ficta anima videbitur eius, qui in ventre fratrem suum subplantavit (*Gen.* 25, 22 *sgg.*), id est Iacob? Aut quomodo simul cum corpore ficta est anima vel plasmata eius, qui adhuc in ventre matris suae positus, repletus est spiritu sancto? Iohannem dico tripudiantem in matris utero, et magna se exultatione iactantem pro eo quod salutationis vox Mariae ad aures Elisabeth suae matris advenerat (*Lc.* 1, 41). Quomodo simul cum corpore ficta est et plasmata etiam illius anima, qui antequam in utero formaretur, notus esse dicitur deo, et antequam de vulva procederet, sanctificatus ab eo est? (*Ier.* 1, 5). Ne forte non iudicio neque pro meritis replere aliquos videatur deus spiritu sancto et sanctificare non merito. Et quomodo effugiemus illam vocem, qua ait: « Numquid iniustitia est apud deum? Absit », vel illud: « Numquid personarum acceptio est apud deum? » (*Rom.* 9, 14; 2, 11). Hoc enim consequitur eam defensionem, quae animas subsistere simul cum corporibus adseverat. ὅτι δὲ πρεσβυτέρα ἡ ψυχὴ τοῦ ἡλίου τῆς ἐνδέσεως αὐτοῦ τῆς εἰς τὸ σῶμα, μετὰ τὸ συλλογίσασθαι ἐκ συγκρίσεως ἀνθρώπου τῆς πρὸς αὐτὸν καὶ ἐντεῦθεν ἀπὸ τῶν γραφῶν οἶμαι ἀποδεῖξαι δύνασθαι. [Quantum ergo ex conparatione humani status conici potest, consequens puto multo magis haec de caelestibus sentienda, quae etiam in hominibus ratio ipsa et scripturae auctoritas videtur ostendere.] [25]

5. — Sed videamus si qua proprie etiam de ipsis caelestibus significantia apud scripturam sanctam possumus invenire. Paulus apostolus ita ait: « quoniam, inquit, vanitati creatura subiecta est non volens, sed propter eum qui subiecit in spe, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei » (*Rom.* 8, 10 sg.). Cui, obsecro, vanitati creatura subiecta est, vel quae creatura, vel quomodo non volens, vel sub qua spe? quo autem modo ipsa creatura liberabitur a servitute corrup-

---

[25] La versione di Rufino, cui ci atteniamo nella traduizone, è sostanzialmente fedele al frammento greco tramandato da Iustinian. *ep. ad Mennam*, Mansi IX 532: questo comunque è piú esplicito nel puntualizzare « che l'anima del sole è preesistente alla sua unione

creata insieme col corpo l'anima di colui che stando ancora nel ventre della madre prese il posto del fratello, cioè Giacobbe (*Gen.* 25, 22 sgg.)? o come è stata creata insieme col corpo l'anima di colui che ancora nel ventre della madre fu ripieno di Spirito santo (*Lc.* 1, 41)? Dico di Giovanni, che esultava nel ventre della madre e si agitava con gran gioia perché il saluto di Maria era giunto alle orecchie di sua madre Elisabetta. E come è stata creata insieme col corpo anche l'anima di colui che è detto conosciuto da Dio prima di essere formato nel ventre (*Ier.* 1, 5) e santificato da lui prima di uscire dall'utero? Altrimenti potrebbe sembrare che Dio colma alcuni di Spirito santo non a ragione e per loro merito, e non per loro merito li santifica. Ma in questo caso come spiegheremo le parole che dicono: *Che forse in Dio c'è ingiustizia? Non sia mai* (*Rom.* 9, 14) e ancora: *Che forse in Dio c'è distinzione di persone?* (*Rom.* 2, 11): infatti a questa conclusione arriva la difesa che sostiene che le anime sono state create insieme con i corpi. Per quanto si può dedurre dal confronto con la condizione umana, ritengo logicamente conseguente che a maggior ragione vengano riferite alle creature celesti quei caratteri che il ragionamento e l'autorità della scrittura sembrano rivelare a proposito degli uomini.

5. – Ma vediamo se possiamo trovare qualche passo della scrittura che si riferisca proprio alle creature celesti. Paolo dice: *Poiché la creazione è stata assoggettata alla vanità, senza che lo volesse, ma a causa di colui che l'ha assoggettata nella speranza che la creazione sarà liberata dalla servitú della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio* (*Rom.* 8, 20 sg.). A quale vanità la creazione è stata assoggettata? e qual è la creazione? e perché senza che lo volesse, e con quale speranza? e in che modo la creazione sarà liberata dalla servitú della corru-

---

col corpo ». Il ragionamento di Origene è analogico: se l'anima degli uomini è preesistente alla unione col corpo, lo stesso si deve affermare dell'anima degli astri. Sugli esempi di Giacobbe e Giovanni Battista come testimonianza scritturistica della preesistenza delle anime si veda c. 5 n. 11.

quod et mandata dicuntur accipere a deo, quod utique non nisi rationabilibus animantibus fieri solet. Ait ergo mandatum: « Ego autem omnibus stellis praecepi » (*Is.* 45, 12). Quae sunt autem ista praecepta? scilicet ut unumquodque astrum suo ordine suisque cursibus indultae sibi quantitatis splendorem praebeant mundo. Aliis enim hi, qui vocantur planetae, moventur ordinibus, aliis hi, quos ἀπλανεῖς vocant. In quo illud manifestissime ostenditur, quod neque motus ullius corporis sine anima effici potest, neque quae animantia sunt, possunt aliquando esse sine motu. Stellae vero cum tanto ordine ac tanta ratione moveantur, ut in nullo prorsus aliquando cursus earum visus sit impeditus, quomodo non ultra omnem stoliditatem est tantum ordinem tantamque disciplinae ac rationis observantiam dicere ab inrationabilibus exigi vel expleri? Apud Hieremiam sane etiam regina caeli luna (*Ier.* 44, 17) esse nominatur. Quodsi animantes sunt stellae et rationabiles animantes, sine dubio videbitur inter eas etiam profectus aliqui et decessus. Hoc enim quod ait Iob: « Et stellae non sunt mundae in conspectu eius » (*Iob* 25, 5), talem mihi quendam indicare videtur intellectum.

4. – Iam vero ea, quae animantia esse et rationabilia consequentia disputationis invenit, utrum cum corporibus pariter animata videantur eo in tempore, cum dicit scriptura quia « fecit deus duo luminaria magna, luminare maius in principatum diei et luminare minus in principatum noctis, et stellas » (*Gen.* 1, 16), an non cum ipsis corporibus, sed extrinsecus factis iam corporibus inseruerit spiritum, pervidendum est. Ego quidem suspicor extrinsecus insertum esse spiritum, sed operae pretium videbitur de scripturis hoc ostendere. Nam per coniecturam facilis assertio esse videbitur, scripturarum autem testimoniis utique difficilius adfirmatur. Nam per coniecturas ita possibile est ostendi. Si hominis anima, quae utique inferior est, dum hominis est anima, non cum corporibus ficta, sed proprie et extrinsecus probatur inserta, multo magis eorum animantium, quae caelestia designantur. Nam quantum ad homines spectat, quo-

mati, poiché di loro si dice che ricevono ordini da Dio, ciò che non può accadere se non ad esseri animati e razionali. Dice infatti il comando: *Io ho comandato a tutte le stelle* (*Is.* 45, 12). Di quali comandi si tratta? Evidentemente che ogni astro secondo il suo ordine ed il suo corso somministri al mondo la quantità di luce che gli è stata concessa. Infatti con certo ordine si muovono gli astri che si chiamano pianeti e con altro quelli che chiamano stelle fisse. A questo proposito si rivela chiaramente che nessun corpo si può muovere senza anima e che mai un essere animato può restare immobile. Dal momento poi che le stelle si muovono in maniera cosí ordinata e razionale che il loro corso non trova mai alcun impedimento, come non riterremo stolto oltre ogni limite dire che un ordine cosí perfetto ed una regola tanto sapiente e razionale sono osservati da esseri non dotati di ragione? Del resto in Geremia la luna è detta regina del cielo (*Ier.* 44, 17). E se le stelle sono esseri animati e dotati di ragione, senza dubbio fra loro ci possono essere progressi e regressi. Mi sembra che questo abbia voluto significare Giobbe quando ha detto: *Neppure le stelle sono pure al suo cospetto* (*Iob* 25, 5).

4. – Ora bisogna vedere se gli esseri che il nostro ragionamento ha dimostrato dotati di anima e di ragione sono stati creati insieme col corpo nel tempo in cui la scrittura dice che *Dio creò due grandi luci, una maggiore come potenza del giorno ed una minore come potenza della notte, e le stelle* (*Gen.* 1, 16), ovvero non sono stati creati insieme con i corpi ma Dio ha inserito dall'esterno lo spirito nei corpi già fatti. Io suppongo che lo spirito sia stato inserito dall'esterno, ma è opportuno dimostrare ciò sulla base delle scritture, poiché l'affermazione per congettura è facile, ma è piú difficile suffragarla con testimonianze scritturistiche. Infatti è possibile dimostrare ciò per congettura in questo modo. Se si dimostra che l'anima dell'uomo, che in quanto tale è di rango inferiore, non è stata creata insieme col corpo ma è stata effettivamente inserita dall'esterno, a maggior ragione ciò varrà per gli esseri animati che son detti celesti. Per quanto riguarda l'uomo, come considereremo

tionis? Sed et alibi ipse apostolus dicit: « Nam exspectatio creaturae revelationem filiorum dei exspectat » (*Rom.* 8, 19). Et iterum alibi ait: « Non solum autem, sed et ipsa creatura congemescit et condolet usque nunc » (*Rom.* 8, 22). Unde inquirendum est, qui sit gemitus eius, vel qui sint dolores eius. Et primo ergo videamus quae est vanitas, cui creatura subiecta est. Ego quidem arbitror non aliam esse vanitatem quam corpora; nam licet aetherium sit corpus astrorum, tamen materiale est. Unde et Salomon mihi videtur universam corpoream naturam velut onerosam quodammodo et vigorem spirituum retardantem hoc modo compellare: « Vanitas vanitatum, omnia vanitas, dixit Ecclesiastes, omnia vanitas ». « Respexi enim, inquit, et vidi universa quae sub sole sunt, et ecce omnia vanitas » (*Eccl.* 1, 2. 14).

Huic ergo vanitati creatura subiecta est, illa praecipue creatura, quae utique maximum in hoc mundo et egregium operis sui obtinet principatum; id est, sol et luna et stellae vanitati subiecta dicuntur, corporibus indita atque ad inluminandi officium humano generi deputata. Et « non, inquit, volens creatura haec vanitati subiecta est ». Non enim voluntate exhibendum suscepit ministerium vanitati, sed quoniam volebat ille, qui subiciebat, propter eum, qui subiecit, promittentem his, qui non voluntate vanitati subdebantur, quod expleto magnifici operis ministerio liberabuntur ab hac servitute corruptionis et vanitatis, cum redemptionis gloriae filiorum dei tempus advenerit. Qua spe accepta, et quam promissionem conplendam sperans universa creatura congemescit nunc interim utpote etiam affectum habens erga eos, quibus ministrat et condolet per patientiam, quae promissa sunt sperans[26].

Intuere illud quoque, si forte aptari potest etiam illa vox Pauli his, qui licet non volentes, pro voluntate tamen eius qui subiecit et pro repromissionum spe vanitati subiecti

---

[26] Cfr. n. 5. Anche gli astri sono fra le creature razionali soggette alla materialità di un corpo pur luminoso per servire al recupero delle creature piú decadute nel peccato. Origene sembra prospettare la condizione degli astri come derivante da colpa, anche se di lieve entità: ma dal complesso del passo di cui a n. 5 appare che tale condizione sia anche di creature razionali non incorse nel peccato.

zione? E in un altro luogo l'apostolo dice ancora: *Infatti la creazione in attesa attende la rivelazione dei figli di Dio* (*Rom.* 8, 19). E in un altro passo ancora: *Non solo, ma la stessa creazione geme e si addolora finora* (*Rom.* 8, 22). Perciò bisogna cercare quali siano i suoi gemiti ed i suoi dolori. Prima vediamo quale sia la vanità cui la creazione è stata assoggettata. Io credo che essa non sia altro che il corpo: infatti il corpo degli astri, benché fatto di etere, è pur sempre materiale. Onde mi sembra che anche Salomone si rivolga a tutta la natura corporea, in quanto pesante e tale da ostacolare la vivacità dello spirito, in questo modo: *Vanità delle vanità, tutto è vanità, disse l'Ecclesiaste, tutto è vanità. Osservai infatti e vidi tutto ciò che c'è sotto il sole: ecco, tutto è vanità* (*Eccl.* 1, 2. 14).

A tale vanità è stata assoggettata la creazione, in primo luogo quelle creature che hanno prerogativa dell'ufficio piú elevato ed importante in questo mondo: cioè, il sole la luna e le stelle son dette assoggettate alla vanità in quanto introdotte nei corpi e assegnate all'ufficio di illuminare il genere umano. E senza che lo volessero queste creature sono state assoggettate alla vanità: infatti non per loro volontà hanno assunto l'incarico di servire alla vanità, ma poiché lo voleva colui che le sottometteva, cioè a causa di colui che le aveva sottomesse e che prometteva ad esse, che non per loro volontà si sottomettevano alla vanità, che, dopo aver espletato il magnifico incarico loro affidato, sarebbero state liberate da questa servitú di corruzione e di vanità, allorché sarebbe giunto il tempo della redenzione della gloria dei figli di Dio. Avuta questa speranza e sperando che la promessa sarà realizzata, tutta la creazione ora nel frattempo geme per l'affetto che porta a coloro cui serve, e si addolora nella sopportazione, sperando ciò che le è stato promesso.

E guarda se a costoro che sono stati assoggettati alla vanità, anche se non per loro volontà ma per volontà di colui che le ha assoggettate e nella speranza delle promesse, guarda se a costoro, dico, si possono adattare anche queste

sunt, qua ait: « Optarem enim resolvi (vel « redire ») et esse cum Christo; multo enim melius » (*Phil.* 1, 23). νομίζω γὰρ ὅτι λέγοι ἂν ὁ ἥλιος ὅτι κάλλιον « ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι· πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖσσον ». καὶ ὁ μὲν Παῦλος· « ἀλλὰ τὸ ἐπιμένειν τῇ σαρκὶ ἀναγκαιότερον δι' ὑμᾶς » (*Phil.* 1, 24), ὁ δὲ ἥλιος· τὸ ἐπιμένειν τῷ οὐρανίῳ τούτῳ σώματι ἀναγκαιότερον διὰ τὴν ἀποκάλυψιν τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ περὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν ἀστέρων λεκτέον. [Puto enim quia similiter possit etiam sol dicere quia « optarem resolvi (vel « redire ») et esse cum Christo; multo enim melius ». Et Paulus quidem addit: « Sed permanere in carne magis necessarium propter vos » (*Phil.* 1, 24); sol vero potest dicere: permanere autem in hoc caelesti et lucido corpore magis necessarium propter revelationem filiorum dei. Eadem sane etiam de luna et stellis sentienda sunt ac dicenda.] [27]

Videamus nunc quae sit etiam libertas creaturae, vel quae absolutio servitutis. ⟨In fine atque in consummatione mundi quando velut de quibusdam repagulis atque carceribus missae fuerint a domino animae et rationabiles creaturae, alias earum tardius incedere ob segnitiem, alias pernici volare cursu propter industriam. Cumque omnes liberum habeant arbitrium et sponte sua vel virtutes possint capere vel vitia, illae multo in peiori condicione erunt quam nunc sunt, hae ad meliorem statum pervenient, quia diversi motus et variae voluntates in utramque partem diversum accipient statum, id est ut et angeli homines vel daemones, et rursum ex his homines vel angeli fiant.⟩[28] Cum tradiderit Christus regnum deo et patri, tunc etiam ista animantia cum prius regni Christi fuerint effecta, simul cum omni regno etiam patri regnanda tradentur; ut cum deus erit omnia in omnibus, etiam ista cum sint ex omnibus, sit et in istis deus sicut in omnibus (I *Cor.* 15, 24. 28).

---

[27] C'è sostanziale accordo fra la versione di Rufino e il testo greco di Iustinian. *ep. ad Mennam* IX 532.

[28] Questo passo addotto fra parentesi angolata manca del tutto in Rufino ed è riportato come citazione letterale da Hier. *ep.* 124, 4. La collocazione in questo luogo, fatta per esclusione sulla base della

parole di Paolo: *Desidererei infatti andarmene ed essere con Cristo: sarebbe molto meglio* (*Phil.* 1,23). Credo infatti che anche il sole similmente potrebbe dire che desidererebbe andarsene ed essere con Cristo: sarebbe infatti molto meglio. Ma Paolo aggiunge: *Ma rimanere nella carne è piú necessario a causa vostra* (*Phil.* 1,24). E il sole potrebbe dire: Rimanere in questo corpo celeste e luminoso è piú necessario per la rivelazione dei figli di Dio. E lo stesso si può pensare e dire della luna e delle stelle.

Vediamo ora quale sarà la liberazione della creazione e la fine della servitú. ⟨Alla fine del mondo, quando le anime e le creature razionali saranno, per cosí dire, spinte dal signore fuori dalle sbarre e dai cancelli, alcune per la loro inerzia si muoveranno piú lentamente, altre invece voleranno velocemente per il loro zelo. Poiché tutte hanno il libero arbitrio e liberamente possono acquistare virtú e vizi, alcune si troveranno in condizione molto peggiore di ora, altre conseguiranno condizione migliore, poiché diversi movimenti e varie inclinazioni nell'una e nell'altra parte apporteranno condizione diversa, sí che gli angeli potranno diventare uomini e demoni, e questi di nuovo uomini e angeli⟩. Quando poi Cristo avrà consegnato il regno a Dio padre (I *Cor.* 15,24), allora anche questi esseri animati, che già prima erano diventati parte del regno di Cristo, col resto del regno saranno consegnati al padre perché questi vi eserciti il suo imperio: cosí quando Dio sarà tutto in tutti (I *Cor.* 15,28), poiché anche costoro fan parte di tutti, Dio sarà in loro come in tutti.

---

trama fornita dall'esposizione di Girolamo (che riporta in ordine in *ep.* 124 l'argomento e le citazioni letterali del *De principiis*) non trova migliore alternativa, ma non è del tutto sicura. L'argomento qui esposto è lo stesso già sopra piú volte presentato.

CAPITOLO VII

L' U O M O

1. – Abbiamo visto come per Origene l'uomo costituisca per cosí dire una classe di creature razionali, caratterizzata da posizione intermedia fra quelle rispettivamente degli angeli e dei demoni, in quanto né ha meritato come la prima né ha demeritato tanto come la seconda. Perciò l'uomo quanto a natura ed origine non differisce né dagli angeli né dai demoni. D'altra parte è ovvio che Origene, pur facendo dell'uomo solo una delle componenti della sua dottrina cosmologica e soteriologica, gli abbia però attribuito particolare significato e valore e vi abbia rivolto l'attenzione molto piú che su demoni e angeli. Come per gli altri punti della sua dottrina che abbiamo esaminato, bisogna inserire la riflessione origeniana sull'uomo nel contesto sia della tradizione ecclesiastica sia della tradizione filosofica greca. La prima aveva toccato l'argomento soltanto per affermare la sussistenza dell'anima dopo il suo distacco dal corpo e la sua esistenza separata, sia nel dolore delle pene sia nella gioia del premio, prima di ricongiungersi col corpo al momento del giudizio finale. Ben altrimenti ricca era stata in proposito la speculazione dei filosofi, e fra le varie definizioni dell'uomo due tenevano allora soprattutto il campo: quella platonica che faceva consistere l'uomo soltanto nella sua anima, relegando ad un livello infimo il significato e il valore del corpo umano; e quella aristotelica, che invece considerava l'uomo come un composto di anima e di corpo, con le due componenti cosí interdipendenti fra loro che, morto il corpo, Aristotele aveva affermato

che anche l'anima doveva necessariamente perire. I teologi cristiani anteriori ad Origene avevano valorizzato soprattutto la seconda definizione: infatti essa, se a prima vista poteva sembrare inaccettabile in quanto affermava la mortalità dell'anima, in effetti si adattava meglio della definizione platonica a dare spiegazione razionale del dogma della resurrezione del corpo: proprio perché l'anima non costituisce da sola tutto l'uomo ma ne è soltanto una componente, è necessario che alla fine del mondo i corpi morti risorgano per riunirsi alle loro anime e riformare cosí l'integrità dell'uomo che solo momentaneamente si era spezzata per la morte del corpo (Atenagora, Tertulliano, ecc.). Va ancora aggiunto che alcuni teologi del II secolo, p. es., Taziano e Teofilo, sviluppando un tema paolino, presentano l'anima come un *quid medium* tratto dalla carne al male e dallo spirito al bene: soltanto nel secondo caso, cioè se l'anima liberamente seguirà l'impulso al bene, essa conseguirà l'immortalità; se invece cede al male per sollecitazione della carne, essa si corrompe insieme col corpo.

2. – Origene naturalmente accoglie invece la definizione platonica dell'uomo, che ripete a *Princ.* IV 2, 7: « dico uomini le anime che si servono dei corpi ». Essa, del resto, si adattava pienamente alla complessa dottrina cosmologica e soteriologica che gli abbiamo visto peculiare. Nella trama di questa dottrina è inserita quasi tutta la trattazione che Origene fa sull'anima a *Princ.* II 8, l'unica organica sull'argomento che leggiamo nella superstite opera dell'Alessandrino. Questi sfrutta una delle etimologie correnti di ψυχή (anima), che la riconnetteva a ψῦχος (freddo) e insiste anche sulla constatazione che nella sacra scrittura si parla specificamente di anima piú in senso negativo, cioè nel senso di anima peccatrice e bisognosa di salvezza, che non in senso positivo, come invece è per il termine spirito. In tal modo egli può proporre la propria interpretazione, che vede nell'anima dell'uomo uno spirito, cioè un *nous*, una creatura razionale che si è intiepidita dal suo stato iniziale di fervore e di calore e decadendo è diventato appunto anima dell'uomo. Se recupererà l'iniziale fervore,

cioè un profondo attaccamento a Dio, tornerà dalla condizione di anima a quella di *nous*.

In altri contesti Origene tratta dell'immortalità dell'anima in relazione alle dottrine greche allora in auge (C. *Cels.* III 80-81), rifiuta di passaggio (*Princ.* III 4, 1) la dottrina platonica della partizione dell'anima in tre parti, in quanto non scritturisticamente fondata, e discute lungamente se si debba ammettere nell'uomo una sola anima o due, una inclinata al bene e una inclinata al male (*Princ.* III 4, 2-5). Di per sé questa concezione si adattava abbastanza bene allo schema antropologico binario anima/corpo della tradizione platonica, che è anche quello presupposto da Origene nella concezione dell'anima come *nous*, creatura razionale decaduta e inserita in un corpo a lei estraneo per natura: infatti per anima inclinata al male, detta anche anima della carne, si poteva semplicemente intendere la vitalità inferiore del corpo umano, vista come forza che attrae l'uomo appunto alle opere della carne e del peccato. Origene però propone soltanto la tesi delle due anime in alternativa con l'altra di una sola anima, senza sottoscriverla apertamente, perché essa, attestata in area gnostica, poteva portare anche a concludere che nell'uomo ci sono diverse nature intese proprio come centri distinti di vitalità. Infatti l'anima della carne o anima terrena era, per gli gnostici, il principio di vitalità proprio degli uomini materiali, mentre la *psychè* è il principio di vitalità e razionalità degli psichici, cui si aggiunge il *pneuma* negli spirituali. Sempre al fine primario di evitare ogni spunto che potesse favorire la dottrina gnostica delle diverse nature umane, Origene preferisce in piú punti pensare ad una sola anima, che, in armonia con lo schema paolino che abbiamo detto ben valorizzato in questa epoca, egli concepisce come un'entità moralmente neutra, centro della personalità dell'uomo, che è tratta al bene dallo spirito, cioè dalla forza divina che è in lei, ed è invece tratta al male dalla carne, intesa non staticamente bensí dinamicamente, proprio alla maniera di Paolo, come stimolo, incitamento al male, che è presente in ognuno di noi.

3. – L'esistenza o meno, nell'uomo, del libero arbitrio era argomento centrale delle dispute fra le varie scuole filosofiche, dal tempo in cui gli stoici avevano sostenuto che tutto il mondo è ineluttabilmente retto dalla volontà divina vista insieme come forza provvidenziale ma anche necessitante, che non lascia all'uomo alcun margine per una libera iniziativa. Il sapiente comprende che una forza divina ineluttabile governa provvidenzialmente il mondo e ne accetta consapevolmente il decreto. Questa dottrina aveva incontrato forti resistenze e l'argomento, al tempo di Origene, presentava ormai una amplissima letteratura in sostegno delle contrastanti dottrine. A questa letteratura si è ispirato strettamente Origene nella trattazione sul libero arbitrio di *C. Cels.* IV 62-66, ove è posto il fondamentale principio della responsabilità morale dell'uomo: il male non viene dalla materia in modo inevitabile, bensí dalla libera volontà dell'uomo. Ma in campo cristiano l'urgenza del problema era in funzione non tanto della polemica fra le scuole filosofiche quanto della polemica contro lo gnosticismo: infatti abbiamo già osservato piú di una volta che la distinzione gnostica di varie nature umane inevitabilmente comportava un determinismo nell'ambito della vita morale, piú o meno accentuato dalle varie sette. Origene, che proprio in funzione antignostica ha posto la libera iniziativa delle creature razionali alla base di tutta la sua cosmologia e soteriologia, non poteva mancare di difendere direttamente il libero arbitrio dell'uomo. Egli lo fa in un contesto prevalentemente esegetico, teso cioè a spiegare in modo da salvaguardare il libero arbitrio dell'uomo, passi come *Ex.* 4, 21 « Io indurirò il cuore di Faraone »; *Rom.* 9, 16 « Non è questione dell'uomo che vuole o corre, ma di Dio che ha misericordia », e altri simili, che gli gnostici adducevano al fine di dimostrare che il destino dell'uomo non dipende dal suo volere e dal suo libero agire, ma soltanto dall'imperscrutabile decisione di Dio. Origene discute sistematicamente tutte queste citazioni scritturistiche in *Princ.* III 1, che nella sua estensione costituisce un vero e proprio trattato sul libero arbitrio, il piú importante che ci ha lasciato l'antichità, e che perfino il Girolamo

ormai antiorigeniano non può non ricordare a Paolino di Nola che appunto gli aveva chiesto schiarimenti sul passo dell'*Esodo* relativo all'indurimento del cuore del Faraone (*ep.* 86, 3). Origene qui propugna una specie di armonico sinergismo, di collaborazione fra Dio e l'uomo al fine della salvezza: « Né la nostra libera volontà può operare senza la scienza di Dio, né la scienza di Dio ci può costringere a diventare migliori se non cooperiamo al bene anche noi » (*Princ.* III 1, 23). In armonia con il criterio fondamentale della nostra scelta di passi origeniani, e anche per esigenza di spazio noi tralasciamo la parte della trattazione di carattere esclusivamente esegetico e ci limitiamo a riportarne l'inizio (III 1, 2-5), ove Origene discute il problema in modo soltanto razionale e sulla falsariga della ricca tradizione che ormai si aveva in argomento presso le varie scuole filosofiche.

4. – Giungevano ad un vero e proprio determinismo nella vita morale non soltanto gli gnostici ma anche molti cattolici i quali erano propensi ad attribuire la responsabilità dei propri peccati all'opera delle potenze avverse, demoniache, che li avrebbero costretti al male. Basterà ricordare che concetti del genere, tendenti a scaricare la responsabilità del peccato dalla volontà dell'individuo erano allora largamente diffusi: influsso degli astri, opera dei demoni, spinta al male insita nella stessa corporeità dell'uomo. Origene reagisce energicamente a queste tendenze, Anch'egli è convinto che i demoni, non contenti di essere incorsi essi nel peccato abbandonando Dio, cercano di trarre al male anche gli uomini; e si trattava in realtà di un'idea che nessuno in quel tempo avrebbe osato revocare in dubbio, sia cristiano sia pagano. Origene è altrettanto convinto che la materialità di cui è stata rivestita l'anima umana sia di per sé spinta e tentazione verso il male. Ma queste convinzioni sono interpretate alla luce dell'ancor piú radicata convinzione che nessuna forza esterna può piegare il libero volere dell'uomo al male in forza ineluttabile. Tutto il mondo è retto dalla provvidenza divina: ed essa non può permettere che uno di noi sia soggetto a tentazioni supe-

riori alla nostra capacità di resistenza. Subentra a questo punto la componente ascetica della morale origeniana: la tentazione è essenzialmente un mezzo che deve servire alla nostra elevazione; perciò essa è sempre correlativa alla nostra effettiva capacità di assorbirla e superarla (*Princ.* III 2, 1-3).

L'argomento spinge Origene a diffondersi un po' di piú sull'opera di queste potenze demoniache, cui usualmente si riportava la responsabilità di danni e calamità che affligevano l'umanità, e piú specificamente sulle possessioni demoniache: infatti certi vistosi fenomeni di questo genere, che allora venivano ravvisati con frequenza sia in cristiani sia in pagani, potevano facilmente far pensare ad una possessione cosí totale da togliere alla persona posseduta ogni possibilità di resistere in qualche modo all'impulso esterno: in tal modo sembrava tolto all'uomo quel libero arbitrio su cui tanto insiste il nostro autore. In linea generale egli insiste sulla validità della sua concezione, nel senso che neppure questi fenomeni possono far pensare che l'uomo sia privo o possa venir privato della sua libertà, che è dire della sua responsabilità di carattere morale. D'altra parte, bisognava spiegare certi fenomeni di possessione, p. es., di bambini, dove in nessun senso si può parlare né di libertà né di responsabilità morale: in questo caso torna puntualmente in atto il fondamentale concetto della preesistenza delle anime, o meglio delle creature razionali: la possessione di un bambino fa pensare ad un peccato anteriore, che proprio in questo modo deve essere punito ed espiato: e comunque anche in casi del genere in qualche modo sarà assicurato il libero arbitrio di ogni persona (*Princ.* III 3, 2-6).

da uero Quoniam eudentissime talis est ut nihil prorsus
de homine sed de uirtute aliqua superiore intelligi dete
ar quae delapsa fuerit a superioribus et in inferiora ac
deteriora deiecta et ipsa determinus exemplum exquo
manifestissime demonstretur contrarias illas malitias
uirtutes non naturales et conditas sed creatas sed de me
lioribus uenis in penis atque in deterius sese conuertas e
bratas quoque illas uirtutes non esse talis naturae quae con
trarium recipere non possit sed uelut ac negligat et ibi
sui beatitudinem non omni cautela custodiat tremum re
qui dicitur princeps ueri referitur quia inter sanctos erat
et immaculatus erat et in paradiso dei constitutus corona
quoque decoris ac pulchritudinis exornatus et qui talis e
rat quo inferior aliquo sanctorum fuisse putandus est
Corona enim decoris ac pulchritudinis ipse fuisse et in e
paradiso dei immaculatus ambulasse deferibitur et o
modo ab aliquo putari potest quod ille talis non unus e
fuerit de illis sanctis beatisque uirtutibus quas utique in ha
mundi ne potuisse non alio q̃ tali honore preditas esse ere
dendum est sed uideamus tandem quid etiam ipsa pro
phetae uerba nos doceant. Et factus est inquit sermo domi
ni ad me dicens. fili hominis accipe lamentum super pri
cipem tyri et dicet haec dicit dominus deus. Tu signaculum
similitudinis et corona decoris in deliciis paradisi dei o
fuisti: omni lapide sed omnia bona exornatus et indu
ctus sardio et topazio et smaragdo et carbunculo et sa
phiro et iaspide argento et auro inferis et achate et ame
thisto et chrysolito et berillo et onichino auro quoque re
pleti thesauros uios et promptuaria tua in semetipso. Ex
qua die creatus es cum cherubim posui te in monte dei
fuisti in medio lapidum ignorum. fuisti immacula
tus in diebus tuis ex qua die creatus est donec in
uentae sunt iniquitates in te. Ex multitudine negotia
tionis tuae repleti sunt mediae tua in iniquitate et pec

Codice Vaticano latino 214 del *De principiis* di Origene
(sec. XV); f. 23.

1. – L'ANIMA.

[*Contra Celsum* III 80-81] 80. – Ἐπεὶ δὲ καὶ κούφαις ἐλπίσι φησὶν ὑπάγεσθαι τοὺς χριστιανίζοντας ὁ Κέλσος, φήσομεν πρὸς αὐτὸν ἐγκαλοῦντα τῷ περὶ τῆς μακαρίας ζωῆς λόγῳ καὶ τῷ περὶ τῆς πρὸς τὸ θεῖον κοινωνίας ὅτι ὅσον ἐπὶ σοί, ὦ οὗτος, κούφαις ὑπάγονται ἐλπίσι καὶ οἱ τὸν Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος παραδεξάμενοι περὶ ψυχῆς λόγον, πεφυκυίας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν ἀψῖδα τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐν τῷ ὑπερουρανίῳ τόπῳ θεωρεῖν τὰ τῶν εὐδαιμόνων θεατῶν θεάματα. κατὰ σὲ δέ, ὦ Κελσε, καὶ οἱ παραδεξάμενοι τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιδιαμονὴν καὶ βιοῦντες, ὅσθ' ἥρωες γενέσθαι καὶ μετὰ θεῶν ἕξειν τὰς διατριβάς, κούφαις ἐλπίσιν ὑπάγονται. τάχα δὲ καὶ οἱ πεισθέντες περὶ τοῦ «θύραθεν» νοῦ ὡς (ἀ)θανάτου, καὶ νοῦ διεξαγωγὴν ἕξοντος, κούφαις ἂν ὑπάγεσθαι λέγοιντο ὑπὸ Κέλσου ἐλπίσιν. ἀγωνισάσθω οὖν μηκέτι κρύπτων τὴν ἑαυτοῦ αἵρεσιν ἀλλ' ὁμολογῶν Ἐπικούρειος[1] εἶναι πρὸς τὰ παρ' Ἕλλησι καὶ βαρβάροις οὐκ εὐκαταφρονήτως λεγόμενα περὶ τῆς ἀθανασίας τῆς ψυχῆς ἢ τῆς ἐπιδιαμονῆς αὐτῆς ἢ τῆς τοῦ νοῦ ἀθανασίας, καὶ παραδεικνύτω ταῦτα μὲν εἶναι λόγους, κούφαις ἐλπίσιν ἀπατῶντας τοὺς συγκατατιθεμένους αὐτοῖς, τοὺς δὲ τῆς ἑαυτοῦ φιλοσοφίας καθαροὺς εἶναι κούφων ἐλπίδων καὶ ἤτοι

[1] In realtà, dal complesso della dottrina che espone, Celso si configura come medioplatonico piuttosto che epicureo, sí che gli studiosi moderni tendono a distinguerlo da un Celso epicureo che conosciamo da Luciano di Samosata. Origene lo considerava epi-

[*Contro Celso* III 80-81] 80. – E dal momento che Celso afferma che i seguaci del cristianesimo sono attratti « *da vane speranze* », noi risponderemo alle sue accuse contro la dottrina della vita beata e quella della comunione con Dio: allora per quanto sta in te, amico, sono attratti da vane speranze anche quelli che accettano la dottrina di Pitagora e di Platone sull'anima, fatta per ascendere alla volta del cielo e contemplare nell'« iperuranio » gli stessi spettacoli degli spettatori beati! Secondo te allora, o Celso, anche coloro che credono nella sopravvivenza dell'anima e vivono in maniera da divenire eroi e partecipi della compagnia degli dei, sono attratti da vane speranze. E probabilmente anche quelli, i quali son persuasi che lo spirito « che vien da fuori » è immortale e sarà solo a sopravvivere, secondo l'opinione di Celso vengono attratti da false speranze. Orbene, cerchi di non nascondere la dottrina che professa ed ammetta Celso di essere un seguace di Epicuro! E cerchi quindi di combattere le opinioni, in vigore presso Greci e barbari, espresse in modo da non doversi sottovalutare, sulla immortalità dell'anima, o sulla sua sopravvivenza, o sulla immortalità della mente; ci dimostri che queste son dottrine che ingannano con vane speranze gli uomini che le accolgono, laddove gli argomenti della sua filosofia sono mondi e puri da vane speranze, e conducono

---

cureo, pur non nascondendosi che alcuni aspetti della sua dottrina poco quadravano con l'epicureismo: di qui l'accostamento tendenzioso fatto in questo punto.

προσάγοντας ἐλπίσιν ἀγαθαῖς ἤ, ὅπερ μᾶλλον ἀκόλουθόν ἐστιν αὐτῷ, οὐδεμίαν ἐμποιοῦντας ἐλπίδα διὰ τὴν τῆς ψυχῆς εὐθέως παντελῆ φθοράν. εἰ μὴ ἄρα Κέλσος καὶ οἱ Ἐπικούρειοι οὐ φήσουσι κούφην εἶναι ἐλπίδα τὴν περὶ τοῦ τέλους αὐτῶν τῆς ἡδονῆς, ἥτις κατ' αὐτούς ἐστι τὸ ἀγαθόν, τὸ τῆς σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα καὶ τὸ περὶ ταύτη; πιστὸν Ἐπικούρῳ ἔλπισμα.

81. – Μὴ ὑπολάβῃς δέ με οὐχ ἁρμοζόντως τῷ Χριστιανῶν λόγῳ παρειληφέναι πρὸς τὸν Κέλσον τοὺς περὶ τῆς ἀθανασίας ἢ τῆς ἐπιδιαμονῆς τῆς ψυχῆς φιλοσοφήσαντας· πρὸς οὓς κοινά τινα ἔχοντες εὐκαιρότερον παραστήσομεν ὅτι ἡ μέλλουσα μακαρία ζωὴ μόνοις ἔσται τοῖς ⟨τὴν⟩ κατὰ τὸν Ἰησοῦν θεοσέβειαν καὶ εἰς τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν εὐσέβειαν εἰλικρινῆ καὶ καθαρὰν καὶ ἄμικτον πρὸς ὅτι ποτ' οὖν γενητὸν παραδεξαμένοις. ποίων δὲ κρειττόνων καταφρονεῖν παραπείθομεν τοὺς ἀνθρώπους, παραδεικνύτω ὁ βουλόμενος· καὶ ἀντιπαραθέτω τὸ καθ' ἡμᾶς παρὰ θεῷ ἐν Χριστῷ, τουτέστι τῷ λόγῳ καὶ τῇ σοφίᾳ καὶ πάσῃ ἀρετῇ, τέλος μακάριον τοῖς ἀμέμπτως καὶ καθαρῶς βιώσασι καὶ τὴν πρὸς τὸν τῶν ὅλων θεὸν ἀγάπην ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον ἀνειληφόσι συμβησόμενον, καὶ δωρεᾷ θεοῦ ἀπαντησόμενον, τῷ καθ' ἑκάστην φιλόσοφον αἵρεσιν ἐν Ἕλλησιν ἢ βαρβάροις ἢ μυστηριώδη ἐπαγγελίαν τέλει· καὶ δεικνύτω τὸ κατά τινα τῶν ἄλλων τέλος κρεῖττον τοῦ καθ' ἡμᾶς[2] καὶ ἀκόλουθον μὲν ὡς ἀληθὲς ἐκεῖνο τὸ δ' ἡμέτερον οὐχ ἁρμόζον δωρεᾷ θεοῦ οὐδὲ τοῖς εὖ βιώσασιν, ἢ οὐχ ὑπὸ θείου πνεύματος, πληρώσαντος τὰς τῶν καθαρῶν προφητῶν ψυχάς, ταῦτα λελέχθαι. δεικνύτω δ' ὁ βουλόμενος κρείττονας τοὺς ὁμολογουμένους παρὰ πᾶσιν ἀνθρωπίνους λόγους τῶν ἀποδεικνυμένων θείων καὶ ἐκ θεοφορίας ἀπηγγελμένων. τίνων δὲ καὶ κρειττόνων τοὺς ἀποδεχομένους διδάσκομεν ἄμεινον ἀπαλλάξειν; εἰ γὰρ μὴ φορτικὸν εἰπεῖν, αὐτόθεν φαίνεται

---

[2] In questo contesto Origene da una parte mette in rilievo la coincidenza fra cristianesimo e alcune scuole filosofiche greche circa l'immortalità dell'anima, ma dall'altra sottolinea la superiorità globale della rivelazione cristiana.

la gente alle speranze buone, oppure — come è piú conforme alle sue idee — non infondono nessuna speranza, per la distruzione subitanea e completa dell'anima dopo morte. A meno che Celso e gli Epicurei vogliano rifiutarsi di considerar vana la speranza legata al loro fine, cioè al piacere, che per essi è il bene supremo, « *il saldo equilibrio del corpo e la fiducia assoluta in esso* », secondo la dottrina di Epicuro.

81. – Ora ti prego di non voler supporre che io abbia agito in modo non conforme alla dottrina cristiana, quando replicando a Celso ho accolto le opinioni dei filosofi che affermano l'immortalità o la sopravvivenza dell'anima. Noi, che abbiamo in comune con loro alcuni punti, dimostreremo in un momento piú adatto che la vita beata futura apparterrà solo a quelli, i quali hanno accolto la religione di Gesú, e venerano il creatore dell'universo con venerazione limpida e pura, non contaminata da alcuna cosa creata. Ora, ci mostri chi ne ha voglia, quali « *beni eccelsi* » noi persuadiamo subdolamente gli uomini a disprezzare; cerchi di porre a fronte la fine beata, secondo la nostra dottrina, presso Dio, in Cristo che è il Verbo, la saggezza ed ogni virtú — la fine che spetterà a quanti hanno vissuto in maniera irreprensibile e pura, ed hanno ricevuto indiviso ed infrangibile l'amore per il Dio dell'universo, la fine che verrà concessa per dono di Dio —; la metta a fronte con la fine concepita da ciascuna scuola filosofica, o greca o barbara, oppure proclamata dalla religione dei misteri! Ci dimostri quindi che la fine concepita da una di quelle altre scuole filosofiche è superiore alla nostra, ed è conveniente, perché è vera, mentre la nostra non è adatta, né al dono di Dio, né agli uomini che hanno ben vissuto; oppure che tutto ciò non proviene dallo Spirito Santo, il quale ha riempito l'anima dei profeti incontaminati! Ci dimostri chi ne ha voglia, che le dottrine riconosciute da tutti, come schiettamente umane, sono superiori a quelle, dimostrate divine, e proclamate per ispirazione divina! E poi, da quali « *beni eccelsi* » noi insegniamo che è meglio astenersi? In realtà, senza pretesa di millanteria, è evidente per se stesso che nulla si può concepire di piú « *eccelso* » del confidare

ὅτι οὐδὲν οὐκ ἐπινοηθῆναι ὡς κρεῖττον εἶναι δύναται τοῦ ἐμπιστεῦσαι ἑαυτὸν τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ καὶ ἀναθεῖναι διδασκαλίᾳ, παντὸς μὲν ἀφιστάσῃ γενητοῦ προσαγούσῃ δὲ δι' ἐμψύχου καὶ ζῶντος λόγου, ὅς ἐστι καὶ σοφία ζῶσα καὶ υἱὸς θεοῦ, τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ.

ἀλλὰ γὰρ αὐτάρκη περιγραφὴν ἐν τούτοις καὶ τοῦ τρίτου τόμου τῶν πρὸς τὸ Κέλσου σύγγραμμα ἡμῖν ὑπαγορευθέντων εἰληφότος, αὐτοῦ που καταπαύσομεν τὸν λόγον, ἐν τοῖς ἑξῆς πρὸς τὰ μετὰ τοῦτο γεγραμμένα τῷ Κέλσῳ ἀγωνιούμενοι.

[*De principiis* II 8, 1-4] 1. – Post haec iam ordo deposcit nos etiam de anima generaliter inquirere et ab inferioribus incipientes ad superiora conscendere. Esse namque animas in singulis quibusque animalibus, etiam in his quae in aquis degunt, a nullo arbitror dubitari. Nam et communis hoc omnium servat opinio, et confirmatio sanctae scripturae auctoritatis accedit, cum dicitur quia « fecit deus cetos magnos et omnem animam animantium repentium, quae produxerunt aquae secundum genus eorum » (*Gen.* 1, 21). Ex communi vero rationis intellegentia confirmatur etiam ab his, qui definitionem animae certis determinant verbis. Definitur namque anima hoc modo, quia sit substantia φανταστικὴ et ὁρμητικὴ[3], quod latine, licet non tam proprie explanetur, dici tamen potest sensibilis et mobilis. Quod utique convenit etiam de omnibus animalibus dici et his, quae in aquis degunt; sed et in volucribus eadem definitio animae convenienter ostenditur. Addit sane scriptura etiam alterius sententiae auctoritatem, cum dicit: « Non manducabitis sanguinem, quia anima totius carnis sanguis eius est, et non manducabitis animam cum carnibus » (*Lev.* 17, 14); in quo evidentissime sanguinem omnium animalium animam ipsorum esse designat. Iam vero si quis requirat, quoniam animam omnis carnis sanguinem eius esse dixit, de apibus et vespis et formicis sed et de his, quae in aquis sunt, ostreis vel cocleis et quaecumque sunt alia, quae carent sanguine et esse animantia manifestissime demon-

[3] Si tratta di definizione scolastica sufficientemente generica per abbracciare anche gli animali, in quanto non si fa cenno all'elemento

se stesso al Dio supremo, e dedicarsi alla dottrina, che insegna ad abbandonare ogni cosa creata e conduce per mezzo del Verbo animato e vivente (il quale è anche saggezza vivente e Figlio di Dio) al Dio supremo.

Ma poiché ormai il terzo libro della nostra replica allo scritto di Celso ha preso una giusta estensione, noi termineremo la trattazione a questo punto, per riprendere in séguito a controbattere gli argomenti esposti da Celso.

[*Principi* II 8, 1-4] 1. – Ora l'ordine della trattazione vuole che parliamo dell'anima in generale, cominciando dagli esseri inferiori per salire ai superiori. Nessuno infatti dubita che tutti gli animali sono dotati di anima, anche quelli che vivono nell'acqua. Tale è l'opinione comune, cui si aggiunge anche la conferma della scrittura che dice: *Dio creò i grandi animali marini e ogni anima di animali che strisciano, che le acque produssero secondo il loro genere* (*Gen.* 1, 21). Tale opinione comune trova conferma anche in coloro che dànno precisa definizione dell'anima. Essa infatti è definita sostanza φανταστική e ὁρμητική, che in latino, anche se con traduzione non precisa, può dirsi « sensibile e mobile »: tale definizione si addice a tutti gli animali, anche a quelli marini; e si adatta convenientemente anche agli uccelli. E la scrittura aggiunge l'autorità di altra precisazione, dove dice: *Non mangerete il sangue perché l'anima di ogni carne è il suo sangue, e voi non mangerete l'anima con le carni* (*Lev.* 17, 14), dove chiaramente il sangue di tutti gli animali indica la loro anima. Se poi qualcuno, poiché la scrittura dice che l'anima di ogni carne è il suo sangue, chiede delle api, delle vespe, delle formiche e degli animali che sono nel mare: ostriche conchiglie, e di tutti gli altri animali che son privi di sangue ma che evidentemente son dotati di anima, risponderemo che l'ef-

---

razionale dell'anima. Altrove Origene distingue bene il moto irrazionale delle bestie da quello degli esseri dotati di ragione: *C. Cels.* IV 85.

strantur: respondendum est quoniam in huiuscemodi animantibus quam in ceteris vim habet rubri sanguinis vigor, hanc vim obtinet in istis humor ille, qui inest in eis, licet alterius sit coloris; nihil enim refert, qui sit color, dummodo substantia sit vitalis. De iumentis vero vel pecudibus quod animantia sint, etiam apud communem opinionem nulla dubitatio est. Evidens tamen est et scripturae divinae sententia, cum dicit deus: « Producat terra animam vivam secundum genus, quadrupedia et repentia et bestias terrae secundum genus » (*Gen.* 1, 24). Iam vero de homine quamvis nulli dubium sit nec requirere aliquis possit, tamen et scriptura divina designat quod deus in faciem eius inspiraverit spiramentum vitae, et factus sit homo in animam vivam (*Gen.* 2, 7).

Superest de angelico ordine requirere, utrum et ipsi animas habeant an animae sint, vel de ceteris divinis caelestibusque virtutibus sed et de contrariis potestatibus. Auctoritatem quidem scripturae divinae nusquam ullam invenimus quod vel angeli, vel si qui sunt divini spiritus ministri (*Hebr.* 1, 14) dei, vel animas habere vel animae dicantur; animantia tamen esse a quam plurimis sentiuntur. De deo[4] autem invenimus scriptum esse ita: « Et ponam animam meam super animam illam, quae manducaverit sanguinem, et eradicabo eam de populo suo » et item alibi: « Neomenias vestras et sabbata et diem magnum acceptum non habeo. Ieiunia et ferias et dies festos vestros odit anima mea » (*Lev.* 17, 10; *Is.* 1, 13 sg.). Et in vicesimo primo psalmo de Christo (certum est enim quia ex persona ipsius iste psalmus adscribitur, sicut evangelium contestatur) ita dictum est: « Tu autem, domine, ne longe facias auxilium tuum; ad defensionem meam respice, eripe a framea animam meam et de manu canis unicam meam » (*Ps.* 21, 20; *Mt.* 27, 46). Quamvis et multa alia sint testimonia de anima Christi in carne positi.

2. – Sed de Christi quidem anima omnem nobis adimet quaestionem ratio incarnationis occurrens. Sicut enim vere

---

[4] In *Princ.* II 8, 5, da noi non riportato, Origene interpreta i passi scritturistici relativi all'anima di Dio come antropomorfismi e

fetto che negli altri animali produce la forza del rosso sangue, in questi deriva dall'umore che è in loro, anche se è di altro colore: infatti il colore non interessa, purché sia sostanza vitale. Quanto ai giumenti ed alle pecore, nessuno dubita che sian dotati di anima, e lo dimostra chiaramente la scrittura là dove Dio dice: *La terra produca anime vive secondo il loro genere, quadrupedi rettili e animali della terra secondo il loro genere* (*Gen.* 1, 24). Quanto all'uomo, pur se non v'è alcun dubbio e nessuno può sollevare questioni, anche la sacra scrittura dice che *Dio soffiò sul suo volto il soffio della vita e l'uomo diventò anima viva* (*Gen.* 2, 7).

Resta da indagare sugli angeli, se son dotati di anime o sono essi stessi anime, e sulle altre potenze celesti e sulle potenze avverse. Non ho trovato alcuna attestazione della scrittura in cui si dica che gli angeli e quanti sono gli spiriti divini che servono Dio (*Hebr.* 1, 14), son dotati di anima ovvero sono essi stessi anime: tuttavia molti pensano che siano esseri dotati di anima. Quanto a Dio, troviamo scritto: *Porrò la mia anima sull'anima che avrà mangiato il sangue e la sradicherò dal suo popolo* (*Lev.* 17, 10) e in altro passo: *Le vostre nuove lune, i sabati e il giorno di festa non li gradisco. La mia anima odia i vostri digiuni, le vostre feste, le vostre solennità* (*Is.* 1, 13 sg.). E nel XXI salmo è detto di Cristo (è certo che il salmo è annoverato fra quelli pronunciati da lui stesso, come conferma il vangelo [*Mt.* 27, 46]): *Signore, non tener lontano da me il tuo aiuto, difendimi, libera dalla spada la mia anima e dal potere del cane la mia vita* (*Ps.* 21, 20 sg.). Potremmo addurre molte altre testimonianze sull'anima di Cristo incarnato.

2. – Ma sull'anima di Cristo provvede il modo dell'incarnazione ad eliminare ogni questione: infatti; come

---

ne dà significazione allegorica: per anima di Dio si può intendere Cristo, in quanto attività di Dio.

carnem habuit, ita vere et animam habuit. De eo vero, quod dei anima in scripturis nominatur, qualiter intellegi debeat, et sentire et proferre difficile est; semel enim simplicem illam naturam et absque ullius adiectionis permixtione profitemur; tamen, quoquomodo sentiendum est, nominari interim dei anima videtur: de Christo vero nec dubitatur. Et ideo non mihi videtur absurdum etiam de sanctis angelis ceterisque caelestibus virtutibus tale aliquid vel dicere vel sentire, si quidem definitio illa animae etiam in ipsos videtur incurrere. Quis enim rationabiliter sensibiles eos esse vel mobiles poterit denegare? Quodsi recta ista videtur esse definitio, quod substantia rationabiliter sensibilis et mobilis anima dicatur, videtur haec eadem definitio etiam ad angelos pertinere. Quid enim aliud in illis quam sensus rationabilis et motus est? Quorum autem una definitionis ratio est, horum sine dubio et eadem substantia est. Paulus sane apostolus esse quendam animalem hominem significat, quem negat ea quae sunt spiritus dei posse recipere, sed stultam ei videri dicit spiritus sancti doctrinam, nec posse eum intellegere quod spiritaliter discernatur (I *Cor.* 2, 14). Sed et in alio loco ait seminari corpus animale, et surgere corpus spiritale (I *Cor.* 15, 44), ostendens in resurrectione iustorum nihil animale futurum in his, qui vitam meruerint beatorum. Et ideo requirimus ne forte substantia aliqua sit, quae secundum hoc, quod anima est, inperfecta sit[5]. Verum utrum propterea inperfecta sit, quod a perfectione decidit, an talis a deo facta sit, cum per ordinem singula discuti coeperint, requiremus. Si enim animalis homo non recipit quae sunt spiritus dei, et pro eo, quod animalis est, melioris naturae, id est divinae, intellegentiam recipere non potest, hac fortasse de causa evidentius nos Paulus docere volens, quid sit per quod ea, quae sunt spiritus, id est spiritalia, intellegere possimus, mentem magis quam animam spiritui sancto coniungit et sociat. Haec enim eum puto

---

[5] Tutto il complesso dell'argomentazione origeniana, che sfrutta vari passi scritturistici per dimostrare che il testo sacro dà accezione negativa dell'anima in contrapposizione ad eccezione positiva dello spirito, tende a far rientrare la nozione di anima nello schema come

ha avuto vera carne, cosí ha avuto vera anima. È invece difficile comprendere e spiegare come si debba intendere quella che nelle scritture è detta anima di Dio: infatti una volta per tutte noi affermiamo che Dio è natura semplice, priva di ogni mescolanza e aggiunta. Tuttavia, comunque debba essere intesa, talvolta è nominata l'anima di Dio. Sull'anima di Cristo non c'è alcun dubbio. E allora non mi sembra arbitrario pensare allo stesso modo anche riguardo agli angeli e alle altre potenze celesti, tanto piú che la definizione di anima si adatta anche a loro. Chi infatti potrà negare che essi sono dotati di sensibilità razionale e di movimento? Per cui, se è esatto definire l'anima sostanza razionalmente sensibile e mobile, tale definizione si adatta anche agli angeli. Infatti che cos'altro c'è in loro se non sensibilità razionale e movimento? E a quanti si adatta una sola definizione, deve essere la stessa anche la sostanza. D'altra parte Paolo parla di uomo animale, che non può accogliere ciò che è dello spirito di Dio e che considera stolto ciò che insegna lo Spirito santo e non può comprendere ciò che si giudica secondo lo spirito (I *Cor.* 2, 14). E in altro luogo Paolo dice che viene seminato un corpo animale e risorge un corpo spirituale (I *Cor.* 15, 44), rivelando che nella resurrezione dei giusti non ci sarà piú nulla di animale in coloro che avranno meritato la vita dei beati. Ma allora esaminiamo se l'anima sia sostanza che, in quanto anima, è imperfetta. (Se essa sia imperfetta perché decaduta dallo stato di perfezione ovvero perché creata tale da Dio, l'esamineremo quando cominceremo a trattare in ordine tutti questi argomenti). Se infatti l'uomo animale non accoglie ciò che è dello spirito di Dio e, perché è animale, non può comprendere la natura superiore, cioè divina, forse proprio per questo motivo Paolo, volendo insegnarci piú chiaramente che cosa sia ciò per cui possiamo conoscere le cose dello spirito, cioè spirituali, unisce e associa con lo Spirito santo piú l'intelli-

---

creatura razionale decaduta: in tal senso l'anima si configura specificamente come tale creatura, incorporata a causa del suo peccato in un corpo spesso e pesante.

ostendere cum dicit: « Orabo spiritu, orabo et mente; psalmum dicam spiritu, psalmum dicam et mente » (I *Cor.* 14, 15). Et non dicit quia anima orabo, sed spiritu et mente; et non dicit: anima psallam, sed spiritu psallam et mente.

3. – Sed fortasse requiritur: Si mens est, quae cum spiritu orat et psallit, et ipsa est, quae et perfectionem percipit et salutem, quomodo dicit Petrus: « Percipientes finem fidei nostrae salutem animarum nostrarum » (I *Petr.* 1, 9)? Si anima cum spiritu nec orat nec psallit, quomodo sperabit salutem? aut si † cum ad beatitudinem venerit, iam anima non dicetur? Sed videamus ne forte possit hoc modo responderi, quia ὥσπερ σῶσαι τὸ ἀπολωλὸς ἦλθεν ὁ σωτήρ, ὅτε μέντοι σώζεται τὸ ἀπολωλός, οὐκέτι ἐστὶν ἀπολωλός, οὕτως, εἰ σῶσαι ἦλθε ψυχήν, ὡς σῶσαι τὸ ἀπολωλός, οὐκέτι μένει ψυχὴ ἡ σωθεῖσα ψυχή. ἔτι βασανιστέον εἰ, ὥσπερ τὸ ἀπολωλὸς ἦν ὅτε οὐκ ἀπολώλει καὶ ἔσται ποτὲ ὅτε οὐκ ἔσται ἀπολωλός, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ ἦν ὅτε οὐκ ἦν ψυχὴ καὶ ἔσται ὅτε οὐκ ἔσται ψυχή[6] [sicut salvator venit salvare quod perierat, et iam cum salvatur, non est perditum quod prius perditum dicebatur: ita fortassis etiam hoc quod salvatur anima dicitur; cum autem iam salva facta fuerit, ex perfectioris partis suae vocabulo nuncupabitur. Sed et illud adici posse videbitur quibusdam, quia sicut hoc, quod perditum est, erat sine dubio, antequam periret, cum aliud nescio quid erat quam perditum, sicut et erit utique cum iam non est perditum: ita etiam anima, quae perisse dicitur, videbitur fuisse quid aliquando, cum nondum perisset et propter hoc anima diceretur, quae rursum ex perditione liberata potest iterum illud esse quod fuit, antequam periret et anima diceretur.]

Sed et ex ipsa nominis animae significatione, quam in graeco indicat, visum est nonnullis requirentibus curiosius posse non mediocrem suggeri intellectum. Nam sermo divinus ignem esse deum dixit, cum ait: « Deus noster ignis est consumens » (*Deut.* 4, 24)[7]. Sed et de angelorum substantia ita ait: « Qui facit angelos suos spiritus et ministros

---

[6] La nostra versione segue il passo tramandato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 532), piuttosto che il testo di Rufino,

genza che l'anima. Penso che questo egli voglia dimostrare allorché dice: *Pregherò con lo spirito ma pregherò anche con l'intelligenza; dirò un inno con lo spirito ma anche con l'intelligenza* (I *Cor.* 14, 15). Non dice: Pregherò con l'anima, ma con lo spirito e l'intelligenza; e non dice: Dirò un inno con l'anima, ma con lo spirito e l'intelligenza.

3. – Ma forse mi chiederai: Se è l'intelligenza che prega e canta con lo spirito ed è essa che riceve perfezione e salvezza, perché mai Pietro dice: *Ottenendo come oggetto della nostra fede la salvezza delle anime nostre* (I *Petr.* 1, 9)? Se l'anima non prega né canta con lo spirito come potrà sperare la salvezza? Ovvero, allorché sarà giunta alla beatitudine, ormai non sarà chiamata piú anima? Ma vediamo se non si possa rispondere in tal modo: come il salvatore è venuto a salvare ciò che era perduto, e quando viene salvato non è piú perduto ciò che era perduto, cosí se il signore è venuto a salvare l'anima che era andata perduta, non rimarrà piú anima l'anima salvata. E ancora bisognerà esaminare se, come ciò che era perduto esisteva allorché non era perduto e continuerà ad esistere quando non sarà piú perduto, così anche l'anima esisteva allora quando non era anima e continuerà ad esistere quando non sarà piú anima.

Alcuni indagando piú a fondo hanno pensato che proprio dal significato che la parola anima ha in greco si potesse ricavare un interessante concetto. Infatti la sacra scrittura definisce Dio fuoco quando dice: *Il Dio nostro è fuoco che divora* (*Deut.* 4, 24). E della sostanza degli angeli è detto: *Egli fa dei suoi angeli spiriti e dei suoi*

---

riportato fra parentesi quadra, che qui cerca di attenuare e soprattutto fa parecchia confusione. Con Giustiniano concorda bene Hier. *ep.* 124, 6. Origene prospetta la sua ipotesi che il termine *psychè* vada interpretato come caratteristico di una condizione transeunte della creatura razionale (*nous*), determinata dal peccato e destinata a finire allorché la creatura razionale (= anima) si sarà purificata: avremmo perciò la successione cronologica *nous - psychè - nous*.

[7] In che senso Dio sia fuoco che divora è chiarito in *Princ.* I 1, 2, riportato nel c. 2: Dio distrugge i pensieri e le azioni malvage degli uomini, prendendo possesso del loro cuore.

suos ignem urentem », et alibi: « Apparuit angelus domini in flamma ignis in rubo » (*Ps.* 103, 4; *Ex.* 3, 2). Insuper etiam mandatum accepimus, ut simus spiritu ferventes (*Rom.* 12, 11); per quod sine dubio igneum ostenditur et calidum dei verbum. Sed et Hieremias propheta audit ab eo, qui sibi responsa dabat: « Ecce dedi verba mea in os tuum, ignem » (*Ier.* 1, 9). Sicut ergo deus ignis est, et angeli flamma ignis, et sancti quique spiritu ferventes: ita e contrario hi, qui deciderunt a dilectione dei, sine dubio refrixisse in caritate eius ac frigidi effecti esse dicendi sunt. Ait enim et dominus quia « pro eo quod multiplicata est iniquitas, refrigescet caritas multorum » (*Mt.* 24, 12). Sed et omnia ea, quaecumque sunt quae adversae potestati in scripturis sanctis conparantur, frigida semper invenies. Serpens namque et draco diabolus dicitur: quorum quid frigidius invenitur? Sed et in aquis regnare dicitur draco, quod utique ad aliquem de malignis spiritibus retorquetur, et in mari eum propheta esse designat (*Apoc.* 12, 9; *Ez.* 29, 3; 32, 2); et alibi dicit propheta quia « inducam gladium sanctum super draconem, serpentem fugientem, super draconem, serpentem perversum, et interficiet eum »; et iterum ait: « Etiam si abscesserint ab oculis meis et descenderint in profundum maris, ibi mandabo draconi et mordebit eos » (*Is.* 27, 1; *Amos* 9, 3). Sed et in Iob ipse rex esse omnium, quae in aquis sunt, dicitur. A borea vero accendi mala super omnes, qui habitant terram, propheta denuntiat. Boreas autem ventus in scripturis frigidus designatur, sicut scriptum est in Sapientia: « Frigidus ventus Boreas » (*Iob* 41, 25; *Ier.* 1, 14; *Eccli.* 43, 20). Quod et ipsum sine dubio de diabolo sentiendum est. Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, ignis et lumen et ferventia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida, et caritas peccatorum dicitur refrigescere, requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur ψυχή [8], a refrigescendo

[8] La connessione di *psychè* con *psychos* = freddo è normale nella filosofia greca: Arist. *De anima* I 2. Ma tale connessione non implica valutazione negativa o comunque limitativa del concetto di anima, come vediamo invece fare qui Origene. Perfettamente parallelo al

servi fiamma ardente (*Ps.* 103, 4); e in altro luogo: *Apparve l'angelo del signore nella fiamma di fuoco nel rovo* (*Ex.* 3, 2). Inoltre abbiamo ricevuto il precetto di essere ardenti nello spirito (*Rom.* 12, 11), e ciò dimostra che ardente e di fuoco è la parola di Dio. E Geremia sente da colui che gli dava oracoli: *Ecco, ho posto le mie parole sulla tua bocca, il fuoco* (*Ier.* 1, 9). Pertanto come Dio è fuoco, gli angeli fiamma di fuoco, i santi ardenti nello spirito, viceversa diremo che quanti si sono allontanati dall'amore di Dio, si sono senza dubbio raffreddati nell'amore per lui e son diventati freddi. Dice infatti il signore che *aumentando l'iniquità, si raffredderà l'amore dei piú* (*Mt.* 24, 12). E tutte quelle entità che nella sacra scrittura simboleggiano la potenza avversa sono sempre fredde. Infatti il diavolo è detto serpente e dragone (*Apoc.* 12, 9): e cosa puoi trovare di piú freddo? Ed è detto che il dragone regna nelle acque (*Ez.* 29, 3), e ciò si dice anche di uno degli spiriti maligni che il profeta afferma trovarsi nel mare (*Ez.* 32, 2). E altrove il profeta dice: *Colpirò con la spada santa il dragone, serpente che fugge, il dragone, serpente perverso, e lo ucciderà* (*Is.* 27, 1); e in altro passo: *Anche se si allontaneranno dai miei occhi e fuggiranno nel profondo del mare, li darò ordine al dragone e li morderà* (*Amos*, 9, 3). E in Giobbe questo è detto re di tutti gli esseri che sono nell'acqua (*Iob* 41, 25). Il profeta annunzia che da Borea vengono i mali sopra tutti coloro che abitano la terra (*Ier.* 1, 14): e il vento Borea è indicato come freddo nelle scritture, come è scritto nella Sapienza: *Vento freddo Borea* (*Eccli.* 43, 20). E senza dubbio dobbiamo riferire ciò al diavolo. Pertanto, se ciò che è santo è detto fuoco luce calore, e ciò che è avverso freddo, e si dice che si raffredda l'amore dei piú, bisogna vedere se l'anima, che in greco si dice ψυχή, non abbia derivato il suo nome dal raffred-

---

concetto origeniano è un testo gnostico: *Evang. verit.* 34. In realtà, la concezione dell'anima che propone qui Origene, con le sue limitazioni, non è spiegabile nella tradizione greca, ma piuttosto risulta dalla contrapposizione spirito/anima di origine paolina, che appunto svaluta l'anima di fronte all'eccellenza dello spirito: vedi oltre su questo anche n. 34.

de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum inde, quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in hoc quo nunc est et statu et vocabulo sita sit.

Denique proprie laudabiliter animam poni in scripturis sanctis, require si facile invenias; culpabiliter autem frequenter occurrit, ut ibi: « Anima mala perdit eum, qui possidet eam », e « Anima quae peccat, ipsa morietur ». Postea enim quam dictum est: « Omnes animae meae sunt, sicut anima patris ita anima filii meae sunt » (*Eccli.* 6, 4; *Ez.* 18, 4), utique consequens videbatur ut diceret: Anima quae agit iustitiam, ipsa salvabitur et anima quae peccat, ipsa morietur. Sed nunc videmus quoniam quod culpabile quidem est adiunxit ad animam, quod autem laude dignum erat reticuit. Videndum ergo est ne forte, sicut diximus ex ipso nomine declarari, ab eo quod refrixerit a fervore iustorum et divini ignis participatione ψυχή, id est anima, appellata sit, nec tamen amisit facultatem restituendi se in illum staum fervoris, in quo ex initio fuit. Unde et propheta tale aliquid videtur ostendere, cum dicit: « Revertere, anima mea, in requiem tuam » (*Ps.* 114, 7). Ex quibus omnibus illud videtur ostendi, quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta vel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit et correcta, redit in hoc, ut sit mens[9]. ⟨νοῦς, id est mens, corruens facta est anima, et rursum anima instructa virtutibus mens fiet. Quod et de anima Esau scrutantes possumus invenire, propter antiqua peccata eum in deteriori vita esse damnatum. Et de caelestibus requirendum est quod non eo tempore, quo factus est mundus, solis anima vel quodcumque eam appellari oportet, esse coeperit, sed antequam lucens illud et ardens corpus intraret. De luna et stellis similiter sentiamus, quod ex causis praecedentibus licet invitae conpulsae sint subici vanitati (*Rom.* 8, 20), ob praemia futurorum non suam facere sed creatoris voluntatem, a quo in haec officia distributae sunt.⟩

---

[9] Con questo passo di Rufino, da *videndum* fino a *mens*, concorda bene Iustinian. *ep. ad Mennam*, Mansi IX 529. Il passo successivo, fra parentesi angolate, è addotto come citazione letterale da

damento da una condizione migliore e piú vicina a Dio, poiché sembra che essa si sia raffreddata da quel calore naturale e divino, e per questo è collocata nella condizione e nella definizione nella quale ora si trova. Cerca infatti se ti riesce facilmente di trovare nella scrittura l'anima nominata in senso laudativo; invece la troverai spesso con senso di colpa, come: *L'anima malvagia manda in perdizione colui che la possiede* (*Eccli.* 6, 4) e *L'anima che pecca morirà* (*Ez.* 18, 4): poiché prima è detto: *Tutte le anime mi appartengono, l'anima del padre come l'anima del figlio* (*Ez.* 18, 4), sarebbe stato logicamente conseguente dire: L'anima che agisce rettamente sarà salvata e l'anima che pecca morirà. Vediamo invece che il profeta ha attribuito all'anima ciò che era oggetto di colpa ed ha taciuto ciò che era oggetto di lode. Pertanto, come abbiamo detto che è significato dallo stesso nome, l'anima ha tratto nome dal raffreddamento dall'ardore dei giusti e dalla partecipazione al fuoco divino; tuttavia non ha perso la possibilità di tornare a quella condizione di calore nella quale inizialmente si trovava. A questo mi sembra che alluda il profeta quando dice: *Torna, anima mia, al tuo riposo* (*Ps.* 114, 7). Da tutto ciò si rileva che l'intelligenza decaduta dalla sua condizione e dignità è diventata ed è stata chiamata anima; se si sarà emendata e corretta, tornerà ad essere intelligenza. ⟨Esaminando a questo proposito l'anima di Esaú, vediamo che egli è stato condannato a vita peggiore a causa di antichi peccati. E quanto agli astri del cielo, bisogna pensare che l'anima del sole, o comunque bisogna chiamarla, non ha cominciato ad esistere nel momento in cui il mondo è stato fatto ma prima di entrare in quel corpo luminoso e ardente. Analogamente pensiamo della luna e delle stelle che per cause precedenti, anche se contro voglia, sono state costrette ad assoggettarsi alla vanità (*Rom.* 8, 20) e ad agire, in vista dei premi futuri, non secondo la loro volontà ma secondo la volontà del creatore, dal quale sono state assegnate a questi uffici⟩.

Girolamo (*ep.* 124, 6) e risulta totalmente omesso da Rufino. Esso riassume concetti già ampiamente esposti in precedenza.

4. – Quod si ita est, decessus ipse mentis ac devolutio videtur mihi quod non aequalis omnium sentiendus sit, sed vel plus vel minus in animam verti, et aliquas quidem mentes servare aliquid etiam prioris vigoris, aliquas vero aut nihil aut perexiguum aliquid. Et inde est unde inveniuntur quidam statim ab ineunte aetate ardentioris acuminis, alii vero tardioris, nonnulli autem obtunsissimi et penitus indociles nasci. Verum tamen quod diximus mentem in animam verti vel si qua alia quae in hoc videntur aspicere, discutiat apud se qui legit diligentius et pertractet; a nobis tamen non putentur velut dogmata esse prolata, sed tractandi more ac requirendi discussa.

Addat autem et hoc qui legit ad tractatum, quod etiam de salvatoris anima ex his quidem, quae in evangelio scripta sunt, observatur quod alia sunt quae ei sub animae nomine adscribuntur, et alia quae sub spiritus nomine deputantur. Nam cum passionem aliquam vel conturbationem sui vult indicare, sub nomine animae indicat, cum dicit: « Nunc anima mea turbata est » et « Tristis est anima mea usque ad mortem » et « Nemo tollit a me animam meam, sed ego pono eam abs me » (*Io.* 12, 27; *Mt.* 26, 38; *Io.* 10, 18). In manus autem patris commendat non animam sed spiritum, et cum carnem dicat infirmam, non dicit animam promptam esse sed spiritum (*Lc.* 23, 36; *Mt.* 26, 41); unde videtur quasi medium quiddam esse anima inter carnem infirmam et spiritum promptum.

2. – IL LIBERO ARBITRIO E L'ORIGINE DEL MALE.

[*Contra Celsum* IV 62-66] 62. – Ἑξῆς τούτοις τὰ διὰ πολλῶν καὶ οὐκ εὐκαταφρονήτων λόγων ποικίλως ζητηθέντα περὶ φύσεως κακῶν καὶ διαφόρως ἑρμηνευθέντα δι' ὀλίγων λεξειδίων οἴεται δύνασθαι ἡμᾶς μαθεῖν, φάσκων· κακὰ δ' ἐν τοῖς οὖσιν οὔτε πρόσθεν οὔτε νῦν οὔτε αὖθις ἥττω καὶ πλείω γένοιτ' ἄν· μία γὰρ ἡ τῶν ὅλων φύσις καὶ ἡ αὐτή, καὶ κακῶν γένεσις ἀεὶ ἡ αὐτή. ἔοικε δὲ καὶ ταύτ' ἀπὸ τῶν ἐν τῷ Θεαιτήτῳ παραπε-

4. – Se le cose stanno cosí, penso che non dobbiamo ritenere uguale per tutte la caduta e la degradazione dell'intelligenza, ma che si siano trasformate in anima una piú una meno e che alcune abbiano conservato qualcosa della primitiva capacità, altre nulla affatto o pochissimo. Perciò troviamo che alcuni fin dall'adolescenza son dotati di intelligenza piú fervida, altri di intelligenza piú tarda; altri poi nascono completamente ottusi e non adatti ad apprendere. Comunque, tutto ciò che abbiamo detto sull'intelligenza che si trasforma in anima o che a questo concetto si riferisce il lettore esamini e vagli attentamente: infatti noi l'abbiamo proposto non come verità di fede, ma come oggetto di esame e di discussione.

A questo punto il lettore può aggiungere alla discussione che anche da ciò che il vangelo dice sull'anima del salvatore si osserva che altre sono le caratteristiche attribuite all'anima, altre invece quelle attribuite allo spirito. Infatti quando egli vuole indicare passione o turbamento, li attribuisce all'anima, come quando dice: *Ora la mia anima è turbata* (*Io.* 12, 27) e: *La mia anima è triste fino alla morte* (*Mt.* 26, 38) e: *Nessuno toglie da me la mia anima, ma io la depongo da me* (*Io.* 10, 18). Ma nelle mani del Padre affida non l'anima ma lo spirito (*Lc.* 23, 46), e quando dice debole la carne, non dice che è preparata l'anima ma lo spirito (*Mt.* 26, 41); per cui sembra che l'anima sia qualcosa di intermedio fra la carne debole e lo spirito preparato.

[*Contro Celso* IV 62-66] 62. – Continuando il discorso, Celso crede di poterci insegnare con poche massime il problema sulla natura del male, che è stato già indagato con vari risultati ed in vari modi attraverso opere numerose e di notevole rilievo; egli se la cava dicendo: « *I mali non possono essere stati piú gravi, o piú numerosi, di quanto siano quelli presenti, o di quanto saranno nel futuro, poiché una è la natura dell'universo, e sempre la stessa, e l'origine del male è pur sempre la stessa* ». Evidentemente, a quanto pare, anche questo è tratto di peso da Platone, che nel *Teeteto* faceva dire a Socrate (p. 176 A): « *d'altra parte il male non può scomparire dagli uomini, né esso può*

φράσθαι, ἐν οἷς ἔλεγεν ὁ παρὰ Πλάτωνι Σωκράτης· « ἀλλ' οὔτε τὰ κακὰ ἐξ ἀνθρώπων ἀπολέσθαι δυνατὸν οὔτε παρὰ θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι » καὶ τὰ ἑξῆς. καὶ δοκεῖ μοι μηδὲ Πλάτωνος ἀκριβῶς ἀκηκοέναι ὁ τὴν ἀλήθειαν ἐκπεριλαμβάνων ἐν τῷ ἑνὶ τούτῳ συγγράμματι καὶ ἐπιγράφων ἀληθῆ λόγον τὸ καθ' ἡμῶν ἑαυτοῦ βιβλίον. ἡ γὰρ ἐν τῷ Τιμαίῳ λέξις φάσκουσα· « ὅταν δ' οἱ θεοὶ τὴν γῆν ὕδατι καθαίρωσι » δεδήλωκεν ὅτι καθαιρομένη ἡ γῆ τοῖς ὕδασιν ἥττονα ἔχει τὰ κακὰ παρὰ τὸν πρὸ τοῦ καθαίρεσθαι χρόνον. καὶ τοῦτό φαμεν κατὰ Πλάτωνα, τὸ ἥττονα εἶναί ποτε τὰ κακά, διὰ τὴν ἐν τῷ Θεαιτήτῳ λέξιν, φάσκουσαν μὴ δύνασθαι « ἀπολέσθαι ἐξ ἀνθρώπων τὰ κακά ».

63. – Οὐκ οἶδα δὲ τίνα τρόπον πρόνοιαν τιθεὶς ὅσον ἐπὶ ταῖς λέξεσι τοῦ βιβλίου τούτου οὔτε πλείονα οὔτ' ἐλάττονα ἀλλ' οἱονεὶ ὡρισμένα φησὶν εἶναι τὰ κακά, ἀναιρῶν δόγμα κάλλιστον περὶ τοῦ ἀόριστον εἶναι τὴν κακίαν καὶ τὰ κακὰ καὶ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἄπειρα. καὶ ἔοικε τῷ μήτε ἥττω μήτε πλείονα κακὰ γεγονέναι ἢ εἶναι ἢ ἔσεσθαι ἀκολουθεῖν ὅτι, ὥσπερ κατὰ τοὺς ἄφθαρτον τὸν κόσμον τηροῦντας τὸ ἰσοστάσιον τῶν στοιχείων ἀπὸ τῆς προνοίας γίνεται, οὐκ ἐπιτρεπούσης πλεονεκτεῖν τὸ ἓν αὐτῶν, ἵνα μὴ ὁ κόσμος φθαρῇ· οὕτως οἱονεὶ πρόνοιά τις ἐφέστηκε τοῖς κακοῖς, τοσοῖσδε τυγχάνουσιν, ἵνα μήτε πλείονα γένηται μήτε ἥττονα[10].

καὶ ἄλλως δ' ἐλέγχεται ὁ τοῦ Κέλσου περὶ τῶν κακῶν λόγος ἀπὸ τῶν ἐξετασάντων φιλοσόφων τὰ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ παραστησάντων καὶ ἀπὸ τῆς ἱστο-

---

[10] È fondamentalmente stoica la concezione di un universo armonico e perciò perfettamente equilibrato in tutte le sue componenti, che si modificano continuamente, ma senza turbare l'omogeneità dell'insieme. L'equilibrio investe anche la tensione fra bene e male, tensione dinamica ma destinata a permanere pur nella continua mutevolezza dei mille fenomeni particolari. Piú giú Origene rifiuta e confuta questa concezione, che in fondo si profilava come determinista, secondo la linea fondamentale del pensiero stoico. In realtà anche l'universo origeniano è un mondo di armonie e rapporti sempre in stato di tensione dinamica: ma questa tensione è concepita in maniera tutt'affatto diversa rispetto all'equilibrio degli stoici.

avere sede fra gli dèi », e quel che segue. Ed a me sembra che Celso non abbia inteso neanche rettamente il pensiero di Platone, quantunque pretenda di racchiudere la verità in un solo scritto ed intitoli « *La dottrina verace* » il suo libro contro di noi. Poiché il passo del *Timeo*, che dice (p. 22 D): « *quando gli dèi purificano la terra con l'acqua* », mostra chiaramente che la terra, dopo essere stata purificata dalle acque, contiene il male in misura minore del tempo precedente la purificazione. E questo noi lo affermiamo secondo lo stesso Platone: il fatto cioè che il male una volta esisteva in misura minore, proprio basandoci su quel passo del *Teeteto*, dove si sostiene l'impossibilità « *che il male scompaia dagli uomini* ».

63. – Io d'altra parte non so, in qual modo Celso, dopo avere ammesso la Provvidenza, per quanto si può dedurre dal testo del suo libro, possa affermare che non esista un male maggiore o minore, ma esista, per cosí dire, un male definito nella sua misura, togliendo così di mezzo la dottrina bellissima, secondo cui la malizia è illimitata, ed il male, propriamente parlando, non ha confini. E dall'opinione che il male non è stato, o non è, o non sarà maggiore né minore, sembra dedursi come conseguenza che, nello stesso modo in cui per quelli che ritengono il mondo incorruttibile l'equilibrio degli elementi è affidato alla Provvidenza, impedendo il predominio di uno di essi, affinché il mondo non perisca, allo stesso modo — dico — una specie di provvidenza presiede al male, di modo che — per quanto grande possa essere — non divenga però maggiore né minore.

Esiste poi anche un'altra via, seguendo la quale i filosofi, che hanno esaminato il problema del bene e del male,

---

Infatti per Origene essa è destinata gradualmente a risolversi per realizzare il trionfo finale del bene col recupero delle creature decadute nel peccato, secondo una concezione escatologica che, pur con vistosi elementi personali, rientra nella fondamentale ispirazione dell'escatologia cristiana, cioè nella visione della storia del mondo orientata verso il finale trionfo di Dio. Invece l'immutabilità dell'equilibrio stoico deriva proprio dalla concezione di infiniti mondi destinati a succedersi uguali l'un l'altro, che abbiamo esaminato nel c. 6.

ρίας ὅτι πρῶτον μὲν ἔξω πόλεως καὶ προσωπεῖα περικείμεναι αἱ ἑταῖραι ἐξεμίσθουν ἑαυτὰς τοῖς βουλομένοις, εἶθ' ὕστερον καταφρονήσασαι ἀπέθεντο τὰ προσωπεῖα καὶ ὑπὸ τῶν νόμων μὴ ἐπιτρεπόμεναι εἰσιέναι εἰς τὰς πόλεις ἔξω ἦσαν αὐτῶν, πλείονος δὲ τῆς διαστροφῆς γινομένης ὁσημέραι ἐτόλμησαν καὶ εἰς τὰς πόλεις εἰσελθεῖν. ταῦτα δὲ Χρύσιππός φησιν ἐν τῇ περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν εἰσαγωγῇ. ὅθεν ὡς τῶν κακῶν πλειόνων καὶ ἡττόνων γινομένων ἔστι λαβεῖν ὅτι οἱ καλούμενοι ἀμφίβολοι ἦσάν ποτε προεστηκότες, πάσχοντες καὶ διατιθέντες καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν εἰσιόντων δουλεύοντες· ὕστερον δὲ οἱ ἀγορανόμοι τούτους ἐξῶσαν. καὶ περὶ μυρίων δ' ἂν τῶν ἀπὸ κεχυμένης τῆς κακίας ἐπεισελθόντων τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ἔστιν εἰπεῖν ὅτι πρότερον οὐκ ἦν. αἱ γοῦν ἀρχαιόταται ἱστορίαι, καίτοι γε μυρία ὅσα κατηγοροῦσαι τῶν ἁμαρτανόντων, ἀῤῥητοποιοὺς οὐκ ἴσασι.

64. — Πῶς ἐκ τούτων καὶ τῶν παραπλησίων οὐ καταγέλαστος φαίνεται Κέλσος, οἰόμενος τὰ κακὰ μήτε πλείω μήτε ἥττω γενέσθαι ποτ' ἄν; εἰ γὰρ καὶ μία τῶν ὅλων φύσις καὶ ἡ αὐτή, οὐ πάντως καὶ ἡ τῶν κακῶν γένεσις ἀεὶ ἡ αὐτή· ὡς γὰρ μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς οὔσης τῆς τοῦδέ τινος ἀνθρώπου φύσεως οὐκ ἀεὶ τὰ αὐτά ἐστι περὶ τὸ ἡγεμονικὸν αὐτοῦ καὶ τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ τὰς πράξεις, ὁτὲ μὲν οὔτε λόγον ἀνειληφότος ὁτὲ δὲ μετὰ τοῦ λόγου κακίαν, καὶ ταύτην ἤτοι ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον χεομένην, καὶ ἔστιν ὅτε προτραπέντος ἐπ' ἀρετὴν καὶ προκόπτοντος ἐπὶ πλεῖον ἢ ἐπ' ἔλαττον καὶ ἐνίοτε φθάνοντος καὶ ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρετὴν ἐν πλείοσι θεωρίαις γινομένην ἢ ἐν ἐλάττοσιν. οὕτως ἔστιν εἰπεῖν μᾶλλον καὶ ἐπὶ τῆς τῶν ὅλων φύσεως ὅτι, εἰ καὶ μία ἐστὶ καὶ ἡ αὐτὴ τῷ γένει, ἀλλ' οὐ τὰ αὐτὰ ἀεὶ οὐδ' ὁμογενῆ συμβαίνει ἐν τοῖς ὅλοις· οὔτε γὰρ εὐφορίαι ἀεὶ οὔτ'

confutano l'argomento di Celso a proposito del male. Costoro hanno provato con dati storici che in un primo tempo le cortigiane si offrivano per mercede a chi voleva, stando fuori della città e indossando una maschera, quindi in un secondo tempo trascurando il pudore si tolsero la maschera, ma rimasero fuori delle città perché le leggi proibivano loro l'accesso, poi crescendo la corruzione di giorno in giorno, si avventurarono ad entrare anche nelle città. Questo afferma Crisippo nella *Introduzione al problema del bene e del male*. Ed è possibile dedurre che il male diviene maggiore o minore anche dal fatto che gli uomini chiamati « di dubbio sesso » si prostituivano pubblicamente per soddisfare passivamente o attivamente i piaceri di quelli che andavano da loro: in séguito invece gli ispettori del mercato li cacciarono via. E di tutti quei vizi innumerevoli, che l'onda del male ha scaraventato sulla esistenza umana, bisogna dire che una volta non ne esisteva alcuno. Del resto le storie piú antiche quantunque sian piene di accuse contro i peccatori, non fanno parola di quelli che commettono atti innominabili.

64. – Ora, io dico, è mai possibile, tenendo presenti queste e simili constatazioni, che Celso non cada nel ridicolo, quando pensa che « *il male non può divenire maggiore o minore* »? In effetti, anche ammesso che « *la natura dell'universo è una, sempre la stessa* », non ne deriva affatto che l'origine del male sia sempre la stessa. Poiché, quantunque la natura di un dato individuo sia una e sempre la stessa, non sempre sono identiche le cose che concernono la sua mente, la sua ragione e le sue azioni: capita cioè che uno non abbia ricevuto la facoltà di ragionare, che un altro abbia la ragione accompagnata dalla malizia, e questa dosata in una misura maggiore o minore; capita che uno si orienti verso la virtú e faccia in questo cammino piú o meno progressi, e capita talvolta che raggiunga la perfezione, e pervenga alla virtú con maggiore o minore potenza contemplativa. Lo stesso si deve dire a maggior ragione anche riguardo alla natura dell'universo; quantunque essa sia nel suo genere una e sempre la stessa, gli avvenimenti che nell'universo accadono non sono sempre

ἀφορίαι ἀλλ' οὐδὲ ἐπομβρίαι οὔτε αὐχμοί· οὕτω δὲ οὐδὲ ψυχῶν κρειττόνων εὐφορίαι τεταγμέναι ἢ ἀφορίαι, καὶ χειρόνων ἐπὶ πλεῖον χύσις ἢ ἐπ' ἔλαττον. καὶ ἀναγκαῖός γε τοῖς ἀκριβοῦν πάντα κατὰ τὸ δυνατὸν βουλομένοις ὁ περὶ τῶν κακῶν λόγος, οὐ μενόντων ἀεὶ ἐν ταὐτῷ διὰ τὴν ἤτοι τηροῦσαν τὰ ἐπὶ γῆς πρόνοιαν ἢ κατακλυσμοῖς καὶ ἐκπυρώσεσι καθαίρουσαν, καὶ τάχα οὐ τὰ ἐπὶ γῆς μόνον ἀλλὰ καὶ τὰ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ, δεομένῳ καθαρσίου, ὅταν πολλὴ ἡ κακία γένηται ἐν αὐτῷ.

65. — Μετὰ ταῦτά φησιν ὁ Κέλσος· τίς ἡ τῶν κακῶν γένεσις, οὐ ῥᾴδιον μὲν γνῶναι τῷ μὴ φιλοσοφήσαντι, ἐξαρκεῖ δ' εἰς πλῆθος εἰρῆσθαι ὡς ἐκ θεοῦ μὲν οὐκ ἔστι κακά, ὕλῃ δὲ πρόσκειται καὶ τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτεύεται· ὁμοία δ' ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περίοδος, καὶ κατὰ τὰς τεταγμένας ἀνακυκλήσεις ἀνάγκη τὰ αὐτὰ ἀεὶ καὶ γεγονέναι καὶ εἶναι καὶ ἔσεσθαι. καὶ ὁ μὲν Κέλσος φησὶ τὴν τῶν κακῶν γένεσιν οὐ ῥᾴδιον εἶναι γνῶναι τῷ μὴ φιλοσοφήσαντι, ὡς τοῦ μὲν φιλοσοφοῦντος γνῶναι τὴν γένεσιν αὐτῶν δυναμένου ῥᾴδίως, τοῦ δὲ μὴ φιλοσοφοῦντος οὐ ῥᾳδίως μὲν οἷόν τε ὄντος θεωρεῖν τὴν γένεσιν τῶν κακῶν, πλὴν εἰ καὶ μετὰ καμάτου ἀλλά γε δυνατοῦ ὄντος γνῶναι. ἡμεῖς δὲ καὶ πρὸς τοῦτό φαμεν ὅτι τὴν τῶν κακῶν γένεσιν οὐδὲ τῷ φιλοσοφήσαντι γνῶναι ῥᾴδιον, τάχα δὲ οὐδὲ τούτοις καθαρῶς αὐτὴν γνῶναι δυνατόν, ἐὰν μὴ θεοῦ ἐπιπνοίᾳ καὶ τίνα τὰ κακὰ τρανωθῇ καὶ πῶς ὑπέστη δηλωθῇ καὶ τίνα τρόπον ἀφανισθήσεται νοηθῇ. ἐν κακοῖς γοῦν οὔσης καὶ τῆς περὶ θεοῦ ἀγνοίας, ὄντος δὲ μεγίστου κακοῦ καὶ τοῦ μὴ εἰδέναι τὸν τρόπον τῆς τοῦ θεοῦ θεραπείας καὶ τῆς εἰς αὐτὸν εὐσεβείας, πάντως μὲν καὶ κατὰ Κέλσον τινὲς τῶν φιλοσοφησάντων οὐκ ἔγνωσαν, ὅπερ δῆλόν ἐστιν ἐκ τῶν διαφόρων ἐν φιλοσοφίᾳ αἱρέσεων· καθ' ἡμᾶς δὲ οὐδεὶς μὴ ἐγνωκὼς κακὸν εἶναι τὸ νομίζειν εὐσέβειαν σῴζεσθαι ἐν τοῖς καθεστηκόσι κατὰ

gli stessi né dello stesso genere. Infatti non ci sono sempre stagioni feraci o stagioni magre, ricchezza di pioggia o di siccità; e cosí pure non è costante l'abbondanza o la deficienza delle anime virtuose, o il turbine maggiore o minore delle anime cattive. E la dottrina sul male, in cui necessariamente credono quelli che vogliono indagare tutto il piú esattamente possibile, è quella secondo cui il male non rimane sempre nella stessa misura, in grazia della Provvidenza che custodisce le cose terrene, oppure purifica la terra con le inondazioni e le conflagrazioni — e magari non la sola terra, ma l'universo intero, che ha bisogno di un elemento purificatore, quando la malizia in esso sovrabbonda.

65. – Continuando, dice Celso: « *Quale sia l'origine del male, non è impresa facile conoscere da parte di chi non è versato in filosofia; ma basta dire alla moltitudine che il male non viene da Dio, ma è insito nella materia ed alberga negli esseri mortali; che il periodo della vita mortale è identico dall'inizio alla fine, ed è inevitabile che, nell'àmbito di determinati cicli ricorrenti, le stesse cose siano avvenute nel passato, avvengano ora, e sian destinate ad avvenire nel futuro* ». Cosí, Celso afferma che non è agevole conoscere l'origine del male per chi non è filosofo, come se in realtà chi è filosofo potesse conoscere agevolmente questa origine, mentre chi non è filosofo non avrebbe una notevole capacità di conoscere l'origine del male, ma potrebbe ad ogni modo conoscerla a prezzo di grande fatica. Ebbene, noi rispondiamo a questo che neanche al cultore della filosofia è facile conoscere l'origine del male, e probabilmente è impossibile anche per costoro riuscire a conoscerla in modo puro, a meno che per ispirazione divina non sia resa manifesta la natura del male e sia rivelata la maniera in cui appare, e la maniera in cui è destinato a scomparire. Ad ogni modo, dacché l'ignoranza di Dio fa parte dei mali, e dacché fra tutti i mali il peggiore è quello di ignorare il modo di onorare Dio e di operare la pietà verso di lui, bisogna riconoscere che anche secondo Celso alcuni dei filosofi non hanno conosciuto questo modo, come dimostra chiaramente la diversità esistente fra le scuole filoso-

τὰς κοινότερον νοουμένας πολιτείας νόμοις οἷός τε ἔσται τὴν γένεσιν γνῶναι τῶν κακῶν. καὶ οὐδεὶς μὴ διαλαβὼν τὰ περὶ τοῦ καλουμένου διαβόλου καὶ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, τίς τε πρὸ τοῦ διάβολος γεγενῆσθαι οὗτος ἦν καὶ πῶς γεγένηται διάβολος καὶ τίς ἡ αἰτία τοῦ συναποστῆναι αὐτῷ τοὺς καλουμένους αὐτοῦ ἀγγέλους, οἷός τε ἔσται γνῶναι τὴν γένεσιν τῶν κακῶν. δεῖ δὲ τὸν μέλλοντα ταύτην εἰδέναι καὶ περὶ δαιμόνων ἀκριβέστερον διειληφέναι ὅτι τε μή εἰσι, καθὸ δαίμονές εἰσι, δημιουργήματα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μόνον καθὸ λογικοί τινες[11], καὶ πόθεν ἐληλύθασιν ἐπὶ τὸ τοιοῦτοι γενέσθαι, ὡς ἐν καταστάσει δαιμόνων αὐτῶν ὑποστῆναι τὸ ἡγεμονικόν. εἴπερ οὖν ἄλλος τις τόπος τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐξετάσεως δεόμενος δυσθήρατός ἐστι τῇ φύσει ἡμῶν, ἐν τούτοις καὶ ἡ τῶν κακῶν ταχθείη ἂν γένεσις.

66. – Εἶτα, ὡς ἔχων μέν τινα περὶ τῆς τῶν κακῶν γενέσεως εἰπεῖν ἀπορρητότερα σιωπῶν δ' ἐκεῖνα καὶ τὰ πλήθεσιν ἁρμόζοντα λέγων, φησὶ τὸ ἐξαρκεῖν εἰρῆσθαι εἰς πλῆθος περὶ τῆς τῶν κακῶν γενέσεως ὡς ἐκ θεοῦ μὲν οὐκ ἔστι κακά, ὕλῃ δὲ πρόσκειται καὶ τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτεύεται. ἀληθὲς μὲν οὖν ὅτι οὐκ ἔστι κακὰ ἐκ θεοῦ· καὶ κατὰ τὸν Ἱερεμίαν γὰρ ἡμῶν σαφὲς ὅτι « ἐκ στόματος κυρίου οὐκ ἐξελεύσεται τὰ κακὰ καὶ τὸ ἀγαθόν » (*Lam.* 3, 38)· τὸ δὲ τὴν ὕλην τοῖς θνητοῖς ἐμπολιτευομένην αἰτίαν εἶναι τῶν κακῶν καθ' ἡμᾶς οὐκ ἀληθές[12]. τὸ γὰρ ἑκάστου ἡγεμονικὸν αἴτιον τῆς ὑποστάσης ἐν αὐτῷ κακίας ἐστίν, ἥτις ἐστὶ τὸ κακόν· κακὰ δὲ καὶ αἱ ἀπ' αὐτῆς πράξεις, καὶ ἄλλο οὐδὲν ὡς πρὸς ἀκριβῆ λόγον καθ' ἡμᾶς ἐστι κακόν. ἀλλ' οἶδα τὸν λόγον δεόμενον

---

[11] Abbiamo già rilevato la concezione di Origene, secondo cui la condizione dei demoni deriva da loro libera scelta. Nell'affermare che nessuna creatura, in quanto tale, può dirsi *naturaliter* cattiva, (neppure il demonio), poiché diventa tale solo per sua volontà, Origene tiene sempre a combattere la distinzione di nature diverse che abbiamo visto peculiare degli gnostici.

[12] È superfluo rammentare quanto fosse diffusa nel mondo greco

fiche. Ma per noi nessuno, il quale non abbia riconosciuto che è un male il credere la pietà salvaguardata per mezzo dell'osservanza delle leggi nello Stato, inteso nell'accezione comune, è mai capace di conoscere l'origine del male. E nessuno ancora, il quale non abbia afferrato col pensiero la verità sul cosiddetto diavolo, e sui suoi angeli, e abbia compreso chi era costui prima di divenire diavolo, e come è divenuto diavolo, e quale è la causa per cui i suoi angeli hanno partecipato alla sua ribellione, sarà mai capace di conoscere l'origine del male. Chiunque desidera conoscere questa origine deve possedere una esatta cognizione dei demoni ed esser certo che essi non sono, in quanto demoni, creature di Dio, ma solo in quanto creature razionali; deve quindi comprendere, come essi siano pervenuti a divenire tali, che il loro spirito li ha posti nello stato di demoni. In conclusione, se c'è un argomento ostico alla nostra natura per essere compreso, di quanti necessitano di essere indagati fra noi, questo deve essere proprio la ricerca sull'origine del male.

66. – In séguito, come se egli avesse alcuni segreti sulla origine del male, ma li passasse sotto silenzio, per non dire cose disadatte alla moltitudine, Celso dichiara che « *è sufficiente per la moltitudine, dire riguardo all'origine del male, che il male non viene da Dio, ma è insito nella materia ed alberga fra i mortali* ». Senza dubbio è vero che il male non proviene da Dio, dacché secondo il nostro Geremia appar chiaro che *dalla bocca del Signore non verrà fuori il bene ed il male* (*Lam.* 3, 38). Ma per noi non è affatto vero che la materia, la quale alberga nei mortali, sia la causa del male. Infatti lo spirito di ciascuno è responsabile della malizia che è in esso, la quale è il male: i mali in realtà sono le azioni che provengono dalla malizia, e a nostro modo di vedere nient'altro che questo è « il male », strettamente parlando. Però mi rendo conto che questo

---

la convinzione che il male derivasse dalla materia, cioè da quel residuo irrazionale inerente alla materia caotica coeterna con Dio, che neppure questo riesce ad eliminare allorché plasma e ordina tale materia per formare il mondo.

πολλῆς ἐξεργασίας καὶ κατασκευῆς, χάριτι θεοῦ, φωτίζοντος τὸ ἡγεμονικόν, δυναμένων γενέσθαι τῷ κριθέντι ὑπὸ θεοῦ ἀξίῳ καὶ τῆς περὶ τὸν τόπον τοῦτον γνώσεως.

[*De principiis* III 1, 2-5] [13] 2. – Τῶν κινουμένων τὰ μέν τινα ἐν ἑαυτοῖς ἔχει τὴν τῆς κινήσεως αἰτίαν, ἕτερα δὲ ἔξωθεν μόνον κινεῖται [14]. ἔξωθεν μὲν οὖν μόνον κινεῖται τὰ φορητά, οἷον ξύλα καὶ λίθοι καὶ πᾶσα ἡ ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχομένη ὕλη. ὑπεξῃρήσθω δὲ νῦν τοῦ λόγου τὸ κίνησιν λέγειν τὴν ῥύσιν τῶν σωμάτων, ἐπεὶ μὴ χρεία τούτου πρὸς τὸ προκείμενον. ἐν ἑαυτοῖς δὲ ἔχει τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ζῷα καὶ φυτὰ καὶ ἁπαξαπλῶς ὅσα ὑπὸ φύσεως ἢ ψυχῆς συνέχεται· ἐξ ὧν φασιν εἶναι καὶ τὰ μέταλλα, πρὸς δὲ τούτοις καὶ τὸ πῦρ αὐτοκίνητόν ἐστι, τάχα δὲ καὶ αἱ πηγαί. τῶν δὲ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ἐχόντων τὰ μέν φασιν ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν [15]· ἐξ ἑαυτῶν μὲν τὰ ἄψυχα, ἀφ' ἑαυτῶν δὲ τὰ ἔμψυχα. καὶ ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖται τὰ ἔμψυχα, φαντασίας ἐγγινομένης ὁρμὴν προκαλουμένης. καὶ πάλιν ἔν τισι τῶν ζῴων φαντασίαι γίνονται ὁρμὴν προκαλούμεναι, φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὁρμήν, ὡς ἐν τῷ ἀράχνῃ φαντασία τοῦ ὑφαίνειν γίνεται καὶ ὁρμὴ ἀκολουθεῖ ἐπὶ τὸ ὑφαίνειν, τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ φύσεως τεταγμένως ἐπὶ τοῦτο αὐτὸν προκαλουμένης καὶ οὐδενὸς ἄλλου μετὰ τὴν φανταστικὴν αὐτοῦ φύσιν πεπιστευμένου τοῦ ζῴου, καὶ ἐν τῇ μελίσσῃ ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν.

2. – Omnium quae moventur alia in semet ipsis causas motuum suorum gerunt, alia extrinsecus accipiunt: ut puta extrinsecus tantummodo moventur omnia, quae sine vita sunt, ut lapides vel ligna et quaecumque huiusmodi sunt, quae solo habitu materiae suae vel corporum constant. Omittenda sane nunc est illa quaestio, quae etiam illum motum putat esse, cum per corruptelam corpora dissolvuntur; nihil enim nunc haec ad propositum conducunt. Alia vero in semet ipsis habent movendi causam, ut animalia vel arbores et omnia, quae vel per naturalem vitam vel per animam constant; inter quae etiam metallorum venas deputari aliquibus visum est, sed et ignis sui motus esse putandus est, fortassis autem etiam fontes aquarum. Haec autem,

punto richiede una trattazione ed una dimostrazione di notevole ampiezza: cose che possono essere ben compiute, per la grazia di Dio che illumina la mente, da quell'uomo che Dio giudica degno della conoscenza di un tale argomento.

[*Principi* III 1, 2-5] 2. – Delle cose soggette a movimento alcune ne hanno in sé la causa, altre invece ricevono il movimento soltanto dall'esterno. Ricevono il movimento soltanto dall'esterno le cose trasportabili quali legna pietre e tutta la materia che è tenuta insieme solo dall'abitudine. Omettiamo qui di parlare del fatto che si può definire movimento anche la dissoluzione dei corpi, perché questa questione non arreca alcuna utilità all'oggetto della nostra ricerca. Hanno in sé il principio del movimento gli animali le piante e in generale tutti gli esseri che sono tenuti uniti dall'anima o dalla natura: fra questi alcuni collocano anche i metalli; oltre a questi anche il fuoco si muove da sé e

---

[13] I capitoli che qui riportiamo (*Princ.* III 1, 2-5) fanno parte dell'ampia sezione sul libero arbitrio, il cui testo greco ci è integralmente conservato nella *Philocalia*. Per tal motivo riportiamo per intero testo greco e versione rufiniana. La versione italiana è fatta sul testo greco. Nei cc. 3 e 4 sono riportati fra parentesi angolate due passi del testo latino, che mancano nel testo greco.

[14] Per intendere il passo che segue si tenga presente la distinzione stoica, secondo cui gli esseri inanimati sono tenuti insieme dal *pneuma* ἑκτικόν, quelli animali sono animati dal *pneuma* ψυχικόν e quelli razionali sono tali in forza del *pneuma* λογικόν.

[15] ἐξ ἑαυτῶν si dice del movimento che è inerente alla natura stessa di un oggetto inanimato: p. es., il crescere di una pianta, il tagliare di una spada; ἀφ' ἑαυτῶν si dice invece degli esseri che si muovono per impulso derivante da principio animale: cfr. *Stoicorum veterum fragmenta* II 161.

quae in semet ipsis causam suorum motuum habent, quaedam dicunt ex se, quaedam ab se moveri; et ita dividunt quod ex se moveantur ea, quae vivunt quidem non tamen animantia sunt, a se autem moveantur animantia, cum eis fantasia, id est voluntas quaedam vel incitamentum, adfuerit, quae ea moveri ad aliquid vel incitari provocaverit. Denique etiam in quibusdam animalibus inest talis fantasia, id est voluntas vel sensus, qui ea naturali quodam instinctu provocet et concitet ad ordinatos et conpositos motus; sicut videmus araneas facere, quae fantasia, id est voluntate quadam vel studio textrinae, ad opus texendi ordinatissime concitantur, sine dubio naturali quodam motu intentionem huiuscemodi operis provocante, nec tamen ultra alium aliquem sensum quam texendi naturale studium habere ipsum animal invenitur, sicut et apis fingendi favos ac mella, ut aiunt, aëria congregandi.

3. – Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας καὶ τινὰς μὲν ἀποδοκιμάζοντα τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς. ὅθεν ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχόν, αἷς ἑπόμενοι θεωρήσαντες τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρὸν αἱρούμεθα μὲν τὸ καλὸν ἐκκλίνομεν δὲ τὸ αἰσχρόν, ἐπαινετοὶ μέν ἐσμεν ἐπιδόντες ἑαυτοὺς τῇ πράξει τοῦ καλοῦ, ψεκτοὶ δὲ κατὰ τὸ ἐναντίον. οὐκ ἀγνοητέον μέντοι γε ὅτι τὸ πλέον τῆς εἰς πάντα τεταγμένης φύσεως ποσῶς ἐστιν ἐν τοῖς ζῴοις, ἐπὶ τὸ πλέον δὲ ἢ ἐπὶ τὸ ἔλαττον· ὥστε ἐγγύς που εἶναι, ἵν' οὕτως εἴπω, τοῦ λογικοῦ τὸ ἐν τοῖς ἰχνευταῖς κυσὶν ἔργον καὶ ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἵπποις[16]. τὸ μὲν οὖν ὑποπεσεῖν τόδε τι τῶν ἔξωθεν, φαντασίαν ἡμῖν κινοῦν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ὁμολογουμένως οὐκ ἔστι τῶν ἐφ' ἡμῖν· τὸ δὲ κρῖναι οὑτωσὶ χρήσασθαι τῷ γενομένῳ ἢ ἑτέρως, οὐκ ἄλλου τινὸς ἔργον ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου ἐστίν, ἤτοι παρὰ τὰς ἀφορμὰς ἐνεργοῦντος ἡμᾶς πρὸς τὰς ἐπὶ τὸ καλὸν προκαλουμένας καὶ τὸ καθῆκον ὁρμάς, ἢ ἐπὶ τὸ ἐναντίον ἐκτρέποντος.

3. – Rationabile vero animal cum habeat in se et hos naturales motus, habet tamen amplius ceteris animalibus etiam rationis vim, qua iudicare et discernere de motibus

forse anche le fonti. Degli esseri che hanno in sé il principio del movimento dicono che alcuni si muovono per sé altri da sé: per sé gli esseri privi di anima, da sé quelli dotati di anima. Gli esseri dotati di anima si muovono da sé, allorché sopravviene una rappresentazione che provoca un impulso. In alcuni poi di questi esseri animati nascono rappresentazioni che provocano l'impulso grazie a naturale capacità di rappresentazione che sistematicamente provoca l'impulso: come nel ragno c'è la rappresentazione del tessere e segue la spinta a tessere, poiché la sua natura capace di rappresentazioni regolarmente lo spinge a questo, e noi sappiamo che l'animale non è dotato di altro oltre questa capacità rappresentativa, cosí come l'ape è capace di plasmare la cera.

3. – Invece l'animale razionale oltre la capacità rappresentativa possiede anche la ragione, che giudica le rappresentazioni respingendone alcune ed accettandone altre, affin-

---

[16] Quest'avvicinare le capacità di cani e cavalli a quella della ragione umana deriva dal rigido monismo stoico che vedeva un solo e medesimo *pneuma*, pur sotto diversi aspetti, diffuso in tutto l'universo e sostanzialmente identico nelle sue piú disparate manifestazioni. L'esempio addotto da Origene era tradizionale: cfr. *Stoicorum veterum fragmenta* II 207. Nel passo che segue, la versione di Rufino presenta alcune espressioni, introdotte nella traduzione italiana fra parentesi angolate, che mancano nel testo greco. Si tratta di un ampliamento dovuto all'iniziativa del traduttore latino, il quale ha voluto precisare che nei cani e nei cavalli non si può parlare di vera e propria ragione. Si tenga comunque presente che tale precisazione era perfettamente nello spirito di Origene, il quale — sulle tracce della tradizione giudaica e cristiana — non poteva accettare la partecipazione degli animali alla razionalità che l'uomo possiede in quanto creato ad immagine di Dio. Un'altra amplificazione rufiniana è riportata fra parentesi angolate nel c. 4.

naturalibus possit et alios quidem reprobare et abicere alios vero probare atque suscipere, cuius rationis iudicio dirigi et gubernari hominis motus ad vitam probabilem possint. Unde consequens est ut, quoniam natura rationis huius, quae est in homine, habet in se vim dinoscendi boni vel mali, idque cum discreverit, inest ei facultas etiam eligendi quod probaverit, in eligendo quidem quod bonum est laudabilis, in sequendo vero quod turpe vel malum est iure culpabilis iudicetur. Illud sane nequaquam latere nos debet, quod in nonnulis mutis animalibus ordinatior quidam motus a ceteris animalibus invenitur, ut in sagacibus canibus vel bellatoribus equis, ita ut videantur aliquibus velut rationabili quodam sensu moveri; sed id non tam ratione quam incentivo quodam et naturali motu, pro huiuscemodi usibus largius indulto, fieri credendum est. Verum ut dicere coeperamus, cum ita se habeat rationabile animal, nobis hominibus incidere quidem extrinsecus possunt aliqua et occurrere sive ad visum sive ad auditum vel ad alios sensus, quae nos concitent ac provocent ad bonos vel contrarios motus; quae utique quia extrinsecus incidunt, non est in nostra positum potestate ne incidant vel occurrant: iudicare vero et probare, qualiter uti debeamus his, quae incidunt, nullius alterius res est vel opus nisi rationis eius, quae est in nobis, id est nostri iudicii; cuius rationis iudicio incidentibus extrinsecus concitamentis abutimur ad id, quodcumque ipsa ratio probaverit, naturalibus motibus nostris nutu eius vel ad bona vel ad contraria gubernatis.

4. – Εἰ δέ τις αὐτὸ τὸ ἔξωθεν λέγοι εἶναι τοιόνδε, ὥστε ἀδυνάτως ἔχειν ἀντιβλέψαι αὐτῷ τοιῷδε γενομένῳ, οὗτος ἐπιστησάτω τοῖς ἰδίοις πάθεσι καὶ κινήμασιν, εἰ μὴ εὐδόκησις γίνεται καὶ συγκατάθεσις καὶ ῥοπὴ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τόδε τι διὰ τάσδε τὰς πιθανότητας. οὐ γάρ, φερ' εἰπεῖν, ἡ γυνὴ τῷ κρίναντι ἐγκρατεύεσθαι καὶ ἀνέχειν ἑαυτὸν ἀπὸ μίξεων, ἐπιφανεῖσα καὶ προκαλεσαμένη ἐπὶ τὸ ποιῆσαί τι παρὰ πρόθεσιν, αὐτοτελὴς αἰτία γίνεται τοῦ τὴν πρόθεσιν ἀθετῆσαι· πάντως γὰρ εὐδοκήσας τῷ γαργαλισμῷ καὶ τῷ λείῳ τῆς ἡδονῆς, ἀντιβλέψαι αὐτῷ μὴ βεβουλημένος μηδὲ τὸ κεκριμένον κυρῶσαι, πράττει τὸ ἀκόλαστον. ὁ δέ τις ἔμπαλιν, τῶν αὐτῶν

ché l'essere animato agisca secondo esse. D'altra parte poiché nella natura della ragione c'è capacità di giudicare il bene ed il male, noi in base ad essa giudicando il bene ed il male scegliamo il bene ed evitiamo il male, e siamo degni di lode se ci diamo alla pratica del bene, degni di biasimo se facciamo l'opposto. Però non dobbiamo ignorare che la capacità principale della forza naturale diffusa dappertutto, in certa misura è presente anche negli animali, ora piú ora meno: sì che questa capacità nei cani da caccia e nei cavalli da guerra è vicina, per cosí dire, a quella della ragione. ⟨Ma noi crediamo che ciò avvenga non tanto per opera della ragione quanto per impulso, movimento naturale elargito in maggior copia per usi di questo genere. E poiché, come avevamo cominciato a dire, l'animale razionale si trova in tale condizione, noi uomini siamo soggetti a subire dall'esterno impressioni di vario genere che toccano la vita l'udito e gli altri sensi e ci spingono ad azioni buone e cattive⟩. Orbene, esser soggetti a impulsi esterni che provocano questa o quella rappresentazione senza dubbio non dipende da noi; ma giudicare se dobbiamo servirci in un modo oppure nell'altro dell'impressione subíta non è opera di altri che della ragione, che è in noi e che a seconda delle occasioni ci spinge verso gli impulsi che ci invitano a fare ciò che è bene e conveniente ovvero ci dirige in senso opposto.

συμβεβηκότων τῷ πλείονα μαθήματα ἀνειληφότι καὶ ἠσκηκότι· οἱ μὲν γαργαλισμοὶ καὶ οἱ ἐρεθισμοὶ συμβαίνουσιν, ὁ λόγος δέ, ἅτε ἐπὶ πλεῖον ἰσχυροποιηθεὶς καὶ τραφεὶς τῇ μελέτῃ καὶ βεβαιωθεὶς τοῖς δόγμασι πρὸς τὸ καλὸν ἢ ἐγγύς γε τοῦ βεβαιωθῆναι γεγενημένος, ἀνακρούει τοὺς ἐρεθισμοὺς καὶ ὑπεκλύει τὴν ἐπιθυμίαν.

4. – Si vero quis dicat ea, quae extrinsecus incidunt mouts nostros provocantia, talia esse, ut possibile non sit adversari eis, sive ad bonum nos sive ad malum concitantibus: in semet ipsum paulisper qui haec aestimat convertat animum et proprios diligentius introspiciat motus, nisi invenerit, cum alicuius desiderii pulsat inlecebra, nihil prius geri quam animi accommodetur assensus et suggestioni pravae nutus mentis indulgeat; ita ut etiam verisimilibus quibusdam causis intra cordis nostri tribunalia velut iudici residenti ex utraque parte adhiberi videatur assertio, ut causis prius expositis gerundi sententia de rationis iudicio proferatur. Non enim, ut verbi gratia dixerim, huic, qui statuit continenter et caste vivere atque ab omni se muliebri contagio continere, si forte apparuerit mulier provocans eum et inliciens aliquid contra propositum gerere, causa ei ⟨perfecta et absoluta⟩ vel necessitas praevaricandi mulier extitit, cum possit utique statuti sui memor libidinis incitamenta refrenare et inritantis inlecebrae delectamenta austerioribus virtutis increpationibus coercere, ut omni luxuriae sensu fugato propositi firmitas et constantia perseveret. Denique si eruditioribus quibusque viris et in divinis institutionibus roboratis huiuscemodi inritamenta provenerint, memores continuo sui, ea quae dudum meditati sunt et in quibus eruditi sunt in memoriam revocantes et sanctioris se doctrinae adminiculis munientes, respuunt ac refellunt omnem incitamenti inlecebram atque adversas concupiscentias insitae sibi rationis obiectione depellunt.

5. – Τὸ δὲ τούτων οὕτως ἡμῖν γινομένων τὰ ἔξωθεν αἰτιᾶσθαι καὶ ἑαυτοὺς ἀπολῦσαι ἐγκλήματος, ὁμοίους ἑαυτοὺς ἀποφηναμένους ξύλοις καὶ λίθοις, ἑλκυσθεῖσιν ὑπὸ τῶν ἔξωθεν αὐτὰ κινησάντων, οὐκ ἀληθὲς οὐδὲ εὔγνωμον, βουλομένου τε λόγος ἐστὶν ὁ τοιοῦτος τὴν ἔννοιαν τοῦ αὐτεξουσίου παραχαράττειν. εἰ γὰρ πυθοί-

4. – Se poi uno dice che l'impulso esterno è tale che è impossibile resistervi quando ci si presenta, esamini i suoi affetti e i suoi impulsi, se non c'è valutazione positiva assenso e spinta della ragione verso questo o quello a causa della sua forza di persuasione. ⟨Proprio come nelle cause reali, al giudice che siede nel tribunale del nostro cuore l'una e l'altra parte presentano i loro argomenti perché la sentenza sia emanata a ragion veduta, dopo che sono state esposte tutte le ragioni⟩. Infatti, per fare un esempio, per un uomo che ha deciso di essere continente e di astenersi da contatti carnali una donna che gli si presenti e lo inviti a trasgredire il suo proponimento non è causa perfetta e sufficiente perché egli metta da parte il proposito: infatti certamente egli commette l'impudicizia dopo aver assentito alla sollecitazione e all'allettamento del piacere, non avendo voluto opporgli resistenza né osservare ciò che aveva stabilito. Un altro si comporta diversamente, se la stessa situazione si presenta ad uno piú formato ed esercitato: si presentano gli allettamenti e gli stimoli; ma la ragione, resa piú forte ed educata dalla contemplazione e dall'esercizio, consolidata dai precetti che spingono al bene o giunta ormai vicino a questa condizione di robustezza, respinge gli allettamenti e si libera dal desiderio.

μεθα αὐτοῦ, τί ἦν τὸ αὐτεξούσιον, λέγοι ἂν ὅτι εἰ μηδὲν τῶν ἔξωθεν ἀπήντα, ἐμοῦ τόδε τι προθεμένου, τὸ ἐπὶ τὸ ἐναντίον προκαλούμενον[17]. πάλιν τε αὖ ψιλὴν τὴν κατασκευὴν αἰτιᾶσθαι παρὰ τὸ ἐναργές ἐστι, λόγου παιδευτικοῦ τοὺς ἀκρατεστάτους καὶ τοὺς ἀγριωτάτους παραλαμβάνοντος, εἰ τῇ προτροπῇ παρακολουθήσαιεν, καὶ μεταβάλλοντος· ὥστε παρὰ πολὺ γεγονέναι τὴν προτροπὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβολήν, πολλάκις τῶν ἀκολαστοτάτων βελτιόνων γινομένων παρὰ τοὺς τῇ φύσει πρότερον οὐ δοκοῦντας εἶναι τοιούτους, καὶ τῶν ἀγριωτάτων ἐπὶ τοσοῦτον ἡμερότητος μεταβαλλόντων, ὥστε τοὺς μηδὲ πώποτε οὕτως ἀγριωθέντας ἀγρίους εἶναι δοκεῖν συγκρίσει τοῦδέ τινος μεταβεβληκότος ἐπὶ τὸ ἥμερον. ὁρῶμέν τε ἑτέρους εὐσταθεστάτους καὶ σεμνοτάτους ἐκ διαστροφῆς ἐπὶ τὰς χείρους διατριβὰς ἐκκρουομένους τοῦ σεμνοῦ καὶ εὐσταθοῦς, ὥστε εἰς ἀκολασίαν αὐτοὺς μεταβαλεῖν, πολλάκις ἀρχομένους τῆς ἀκολασίας μεσούσης τῆς ἡλικίας καὶ ἐμπίπτοντας εἰς ἀταξίαν μετὰ τὸ παρεληλυθέναι τὸ τῆς νεότητος ὅσον ἐπὶ τῇ φύσει ἄστατον. οὐκοῦν ὁ λόγος δείκνυσιν ὅτι τὰ μὲν ἔξωθεν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἐστι, τὸ δὲ οὕτως ἢ ἐναντίως χρήσασθαι αὐτοῖς τὸν λόγον κριτὴν παραλαβόντα καὶ ἐξεταστὴν τοῦ πῶς δεῖ πρὸς τάδε τινὰ τῶν ἔξωθεν ἀπαντῆσαι, ἔργον ἐστὶν ἡμέτερον.

5. – Cum ergo haec ita esse naturalibus quodammodo testimoniis conprobetur, quomodo non superfluum est gestorum nostrorum causas ad ea, quae extrinsecus incidunt, retorqueri et a nobis culpam, in quibus omnis causa est, removeri, hoc est dicere similes nos esse lignis vel lapidibus, quae intra se quidem nullum habent motum, causas autem motus sui extrinsecus patiuntur? Quod utique nec vere dicitur nec decenter, sed ad hoc solum fingitur, ut libertas arbitrii denegetur; nisi si putemus ita demum constare posse arbitrii libertatem, si nihil sit quod nos extrinsecus incidens ad bona provocet aut ad mala. Si vero quis ad naturalem corporis intemperiem culparum referat causas, contra rationem id esse totius eruditionis ostenditur. Quomodo enim videmus in quam plurimis, qui cum incontinenter prius intemperateque vixissent ac luxuriae fuissent

5. – Stando cosí le cose per noi, accusare gl'impulsi esterni e liberare sé stessi da ogni responsabilità dichiarandosi simili a legni e pietre che sono mosse da agenti esterni non è né vero né assennato, ma è ragionamento di chi vuole svisare il concetto del libero arbitrio. Se infatti chiediamo a costui che cosa sia il libero arbitrio, egli ci risponderà che esso consiste nel non imbattersi, quando si è deciso di fare qualcosa, in nessuna circostanza esterna che tragga in senso opposto. Ma voler addossare la colpa alla sola costituzione naturale è contro l'evidenza, perché anche i piú incontinenti e i piú rozzi sono soggetti a ricevere l'educazione, se ne assecondano la spinta, ed a cambiare: così per lo piú si verifica la spinta e la trasformazione in meglio, poiché spesso i piú incontinenti diventano migliori rispetto a coloro che già prima per disposizione naturale non sembravano esser tali, e i piú rozzi cambiano giungendo a tal punto di buona educazione che coloro che mai erano stati cosí rozzi sem-

[17] In sostanza gli stoici non lasciavano all'uomo altra possibilità di autodeterminarsi se non nel senso di adeguarsi docilmente alle impressioni ricevute dall'esterno: *Stoicorum veterum fragmenta* II 285 sgg. In tutta l'argomentazione che precede e segue è forte l'influsso della terminologia e della problematica stoica: ma il ragionamento di Origene è in senso perfettamente opposto, teso cioè a salvaguardare la reale validità del libero arbitrio.

libidinisque captivi, si forte verbo doctrinae atque eruditionis in melius provocati sunt, tantam extitisse commutationem, ut ex luxuriosis ac turpibus sobrii et castissimi, ex ferocibus et inmanibus mitissimi ac mansuetissimi redderentur: ita rursum videmus in aliis quietis et honestis, [qui] cum se inquietis forte hominibus ac turpibus sociarint, corrumpi mores bonos conloquiis malis et effici eos tales, quales sunt illi, quibus nihil ad turpitudinem deest; et hoc interdum evenit matura iam aetate viris, ita ut continentiores in iuventute vixerint, quam cum provectior aetas facultatem vitae liberioris indulsit. Consequentia igitur rationis ostendit quod ea quidem, quae extrinsecus incidunt, in nostra potestate non sunt; bene vero vel male uti his, quae incidunt, ea ratione, quae intra nos est, discernente ac diiudicante quomodo his uti oporteat, nostrae est potestatis.

3. – TENTAZIONE E PECCATO.

[*De principiis* III 2, 1-3] 1. – Per haec[18] igitur omnia docet nos scriptura divina esse quosdam invisibiles hostes, dimicantes adversum nos, et praecipit armari nos debere contra eos. Unde et simpliciores quique domino Christo credentium existimant quod omnia peccata quaecumque commiserint homines, ex istis contrariis virtutibus mentem delinquentium perurgentibus fiant, pro eo quod in certamine isto invisibili superiores inveniantur potestates. Quodsi, verbi causa, diabolus non esset, nemo hominum omnino delinqueret.

2. – Nos vero rationem diligentius intuentes, haud ita esse arbitramur, considerantes ea, quae manifeste ex corporali necessitate descendunt. An vero putandum est quod diabolus esuriendi vel sitiendi causa nobis existat? Neminem puto esse qui hoc audeat confirmare. Si ergo esuriendi et sitiendi non nobis ipse fit causa, quid illud, cum uniuscuiusque aetas ad virilitatis tempus advenerit et naturalis caloris incentiva suggesserit? Consequens sine dubio est ut, sicut esuriendi et sitiendi causa diabolus non est, ita ne

brano tali a confronto della educazione acquisita da uno di costoro. Vediamo invece persone equilibrate e serie che, per essersi volte a cattive occupazioni, respingono serietà ed equilibrio e cambiano volgendosi all'intemperanza: spesso essi cominciano ad essere intemperanti in età già matura e si abbandonano ad un modo di vita disordinato quando è già passata la giovinezza che per natura è piú instabile. Perciò il ragionamento dimostra che gl'impulsi esterni non dipendono da noi, che però è opera nostra che la ragione che li riceve se ne serva in una maniera o nell'altra, vagliandoli ed esaminando come bisogna reagire ad essi.

[*Principi* III 2, 1-3] 1. – Con tutti questi passi la sacra scrittura ci insegna che ci sono alcuni nemici invisibili che combattono contro di noi, e ci comanda di essere armati contro di loro. Per cui i piú semplici fra i fedeli di Cristo credono che tutti i peccati commessi dagli uomini sono stati commessi per influsso esercitato sulle menti dei peccatori da queste potenze avverse, che si rivelano piú forti in questo invisibile combattimento. Sí che, se non ci fosse il diavolo, nessun uomo peccherebbe.

2. – Invece noi, osservando piú attentamente e fondandoci sulla evidente considerazione di ciò che dipende dalle necessità del nostro corpo, non crediamo che la cosa stia cosí. Dobbiamo forse credere che il diavolo è causa anche del fatto che abbiamo fame e sete? Credo che nessuno oserà affermarlo. Se egli non è causa della nostra fame e della nostra sete, lo è forse dell'impulso che sentiamo quando giungiamo all'età virile e siamo stimolati dall'ardore naturale? Ma come il diavolo non è causa della fame e della

[18] Nel passo che precede, da noi omesso, Origene adduce una grande quantità di passi vetero- e neotestamentari dai quali si ricavava l'impulso a malfare ispirato all'uomo da potenze malvage e demoniache, a cominciare dal serpente che istiga Eva per finire al diavolo che istiga Giuda a tradire Gesú (*Io.* 13, 2). Di qui la convinzione di alcuni che fosse impossibile resistere a queste suggestioni e conseguente facile accomodamento al peccato sul piano morale.

eius quidem motus, qui adultae aetati naturaliter suggeritur, id est adpetendi coitus desiderium. Quam causam non utique semper a diabolo moveri certum est, ita ut putandum sit quia, si diabolus non esset, huiuscemodi admixtionis desiderium corpora non haberent. Tum deinde consideremus si, ut superius ostendimus, cibus hominibus non ex diabolo sed naturali quodam appetitur instinctu, utrum posset fieri ut, si diabolus non esset, humana experientia tanta in percipiendo cibo disciplina uteretur, ut numquam penitus excederet modum, id est ut vel aliter quam res posceret vel amplius quam ratio indulgeret acciperet, et numquam eveniret hominibus in servando cibi modo mensuraque delinquere. Ego quidem non arbitror haec ab hominibus ita potuisse servari, etiamsi nulla diaboli provocasset instinctio, ut in percipiendo cibo modum disciplinamque nullus excederet, priusquam id usu longo atque experientia didicissent. Quid igitur est? In escis quidem et potu possibile erat delinquere nos etiam sine diaboli incitamentis, si forte minus continentes vel minus industrii fuissemus inventi: in adpetendo vero coitu vel naturalibus desideriis temperandis putandum est quod non simile aliquid pateremur? Arbitror autem quod eadem rationis consequentia etiam in ceteris naturalibus motibus possit intellegi cupiditatis vel irae vel tristitiae vel ⟨in⟩ omnibus omnino, quae per intemperantiae vitium modum mensurae naturalis excedunt[19].

Evidens igitur ratio est quia, sicut in bonis rebus humanum propositum solum per se ipsum inperfectum est ad consummationem boni (adiutorio namque divino ad perfecta quaeque perducitur): ita etiam in contrariis initia quidem et velut quaedam semina peccatorum ab his rebus, quae in usu naturaliter habentur, accipimus; cum vero indulserimus ultra quam satis est, et non restiterimus adversum primos intemperantiae motus, tunc primi huius delicti accipiens locum virtus inimica instigat et perurget omni modo studens profusius dilatare peccata, nobis quidem hominibus occasiones et initia praebentibus peccatorum, inimicis autem potestatibus latius ea et longius et si fieri potest absque ullo

sete, così non lo è neppure dell'impulso che è stimolato naturalmente dall'età adulta, cioè il desiderio dell'unione carnale. È certo che questo stimolo non è sempre provocato dal diavolo a punto tale da credere che, se non ci fosse il diavolo, il corpo non avrebbe neppure il desiderio di questa unione. Poiché, come abbiamo visto, l'uomo desidera il cibo non spinto dal diavolo ma da desiderio naturale, supponiamo che il diavolo non esista e vediamo se l'uomo può riuscire, nel mangiare, a disciplinarsi tanto da non oltrepassare affatto la misura, cioè a non mangiare diversamente da quanto richiede la circostanza né piú del giusto, e se può darsi il caso che, nell'osservare questa misura, l'uomo non sbagli mai. Per me, non credo che l'uomo possa comportarsi in questo modo, anche se non stimolato affatto dal diavolo, sí da non eccedere mai la misura nel mangiare, prima di aver imparato da lunga consuetudine e dall'esperienza. Che dunque? Nel mangiare e nel bere noi possiamo peccare anche senza alcuno stimolo da parte del diavolo, se saremo stati poco misurati e accorti: nel desiderare l'unione carnale e nel soddisfare con misura gl'impulsi naturali non ci succederà lo stesso? E credo che dovremo fare le stesse considerazioni anche riguardo agli altri impulsi naturali, cupidigia ira tristezza e tutti quanti per smoderatezza eccedono la giusta misura.

D'altra parte è chiaro che, come nel fare il bene la volontà dell'uomo da sola è insufficiente alla realizzazione e infatti raggiunge la mèta con l'aiuto divino, cosí anche nel malfare noi riceviamo lo stimolo iniziale e, per cosí dire, il germe del peccato da quelle cose di cui per natura facciamo uso: se avremo accondisceso piú del necessario e non avremo resistito ai primi stimoli dell'intemperanza, allora la potenza avversa coglie l'occasione da questa prima mancanza, istiga e spinge cercando in ogni modo di dilatare il peccato. Così noi uomini forniamo l'occasione e la spinta iniziale per i peccati, e le potenze avverse li dilatano in

---

[19] Definendo il peccato come mancanza di moderazione, di giusta misura nell'accondiscendere agli stimoli naturali, Origene è nel solco della piú autentica tradizione filosofica greca.

fine propagantibus. Ita denique in avaritiam lapsus efficitur, cum primo homines parum quid pecuniae desiderant, deinde augescente vitio cupiditas increscit. Post haec iam etiam cum caecitas menti ex passione successerit, inimicis virtutibus suggerentibus ac perurgentibus, pecunia iam non desideratur, sed rapitur et vi aut etiam sanguinis humani profusione conquiritur. Ad certiorem denique rei fidem, quod inmensitates istae vitiorum a daemonibus veniant, contemplari et ex eo facile potest, quod nihil minus his, qui corporaliter a daemonibus vexantur, etiam illi patiuntur, qui vel immoderatis amoribus vel irae intemperantia vel nimietate tristitiae perurgentur. Nam et in nonnullis historiis refertur quod in insaniam quidam ex amore deciderint, alii ex iracundia, nonnulli etiam ex tristitia vel nimio gaudio; quod arbitror eo accidere, quia contrariae istae virtutes, id est daemones, loco sibi in eorum mentibus dato, quem intemperantia prius patefecerit, sensum eorum penitus possederint, maxime cum nulla eos ad resistendum virtutis gloria concitarit[20].

3. – Quod autem sint quaedam peccata, quae non a contrariis virtutibus veniant, sed ex naturalibus corporis motibus initium sumant, manifestissime declarat apostolus Paulus in eo cum dicit: « Caro concupiscit adversum spiritum, spiritus autem adversum carnem; haec invicem sibi resistunt, ut non quae vultis illa faciatis » (*Gal.* 5, 17). Si ergo caro concupiscit adversum spiritum, et spiritus adversum carnem, est nobis aliquando conluctatio adversum carnem et sanguinem (*Eph.* 6, 12), id est, cum homines sumus et secundum carnem ambulamus (I *Cor.* 3, 4; II *Cor.* 10, 2), et cum non possumus temptari in maioribus temptationibus quam humanis, cum dicitur de nobis quia « temptatio vos non conpraehendat nisi humana. Fidelis autem est deus,

---

[20] Origene qui prospetta il concorso fra cattive inclinazioni e potenze avverse e demoniache nel peccato nel senso che queste subentrerebbero in un secondo tempo favorite dal guasto iniziale provocato da quelle. Altrove presenta invece il demonio all'origine di ogni cattivo desiderio e di ogni inclinazione al peccato: *Ho. Ier.* 20, 1; *Co. Mt.* XII 40; XIII 23. In realtà ogni peccato ha per Origene un aspetto psicologico e un aspetto demoniaco, secondo la tra-

lungo e in largo, e, se possibile, senza fine. Cosí infatti si incorre nel peccato di avarizia: prima l'uomo desidera un po' di danaro, poi aumentando il vizio il desiderio cresce; quando poi la passione avrà accecato la mente, per suggerimento e stimolo delle potenze avverse, il danaro non è piú desiderato ma strappato e conquistato anche con la violenza e con spargimento di sangue umano. Per confermare che l'eccesso di questi vizi proviene dai demoni, possiamo facilmente vedere che non meno di quelli che son tormentati dai demoni nel corpo, patiscono quelli che sono oppressi da smoderati amori, da ira sfrenata, da eccesso di tristezza: infatti alcune storie riferiscono che taluni sono diventati pazzi per amore, altri per ira, alcuni per tristezza o eccesso di gioia. Ritengo che ciò avvenga perché le potenze avverse, cioè i demoni, entrati nelle menti di costoro grazie all'intemperanza che ha favorito loro l'ingresso, si impadroniscono completamente di tutti i loro sensi, soprattutto quando non li spinge piú a resistere la considerazione della gloria che attende la virtú.

3. – Che alcuni peccati non provengono dalle potenze avverse ma traggono inizio dagl'impulsi naturali del corpo dichiara apertamente Paolo dove dice: *La carne desidera contro lo spirito e lo spirito contro la carne: essi si oppongono l'un l'altro, sí che voi non fate ciò che volete* (*Gal.* 5, 17). Se dunque la carne desidera contro lo spirito e lo spirito contro la carne, noi dobbiamo lottare talvolta contro la carne e il sangue (*Eph.* 6, 12), cioè in quanto siamo uomini e viviamo secondo la carne (I *Cor.* 3, 4; II *Cor.* 10, 2), e allora non possiamo esser soggetti a tentazioni maggiori di quelle umane, poiché di noi è detto: *Nessuna tentazione vi assalirà che non sia umana. Dio è fedele: egli*

---

dizione ebraica del *yezer hâ-râ*, che significa insieme la cattiva inclinazione dell'anima e il demone che la ispira: *Co. Cant.* III, p. 211 Baehrens; *Co. Mat.* XI 15. A seconda delle circostanze egli accentua uno o l'altro dei due aspetti: di preferenza il secondo, dato lo spiccato interesse che egli ha per la demonologia. Qui invece egli ha interesse a rilevare soprattutto la nostra libera iniziativa nel peccato: di qui l'insistenza su questa componente, fino ad attribuirgli priorità cronologica rispetto all'altra.

qui non permittet vos temptari supra id quod potestis» (I *Cor.* 10, 3). Sicut enim hi, qui agonibus praesunt, eos, qui ad certamen veniunt, non utcumque neque fortuito inter se sinunt inire certamina, sed diligenti examinatione prout vel corpora viderint vel aetates, aequissima conparatione iungentes illum cum illo et illum cum illo, verbi gratia, pueros cum pueris, viros cum viris, qui inter se vel aevi vel roboris propinquitate conveniant: ita intellegendum est etiam de divina providentia quod omnes, qui in hos humanae vitae descenderint agones, iustissima moderatione dispenset secundum rationem uniuscuiusque virtutis, quam ipse solus, qui solus corda hominum (*Lc.* 16, 15) intuetur, agnoscit; ut alius quidem pugnet adversum carnem talem, alius vero adversum talem, et alius quidem in tantum tempus, alius vero in tantum, et ut alter instigetur a carne in hoc vel illud, alius vero in aliud; tum vero ut alius resistat adversum inimicam potestatem illam vel illam, alius vero adversum duas vel tres simul, aut nunc quidem adversum aliam nunc iterum adversum aliam, et certo quo tempore adversum illam et certo quo adversum aliam, vel post quae gesta adversum quas pugnet, post quae vero adversum alias. Intuere enim ne forte tale aliquid indicetur per hoc, quod dixit apostolus: «Fidelis autem est deus, qui non permittet vos temptari supra id quod potestis» (I *Cor.* 10, 13), id est, pro eo quod singuli pro virtutis suae quantitate vel possibilitate temptantur[21].

Nec tamen quoniam diximus iusto dei iudicio unumquemque pro virtutis suae quantitate temptari, idcirco putandum est quia omni genere debeat vincere qui temptatur; sicut ne ille quidem, qui in agone contendit, quamvis aequa moderatione conparatus sit adversario, non tamen omni genere vincere poterit. Verum nisi aequalis fuerit concer-

---

[21] Questo passo sembra presentarci Dio che, elargitici i mezzi per poter vincere la lotta contro il peccato, assiste poi, impassibile giudice di gara, allo svolgimento di essa. In realtà Origene mette costantemente in rilievo la continua assistenza che in questa lotta ci viene da Dio e la sua partecipazione alla nostra vicenda. Qui egli, dato il particolare contesto, intende ammonire il cristiano che la fiducia nell'aiuto di Dio non deve illuderlo sull'esito della lotta,

non permetterà che siate tentati al di sopra delle vostre forze (I *Cor.* 10, 13). Infatti coloro che presiedono ai giochi non fanno scendere a contesa fra loro come càpita quelli che si presentano per la lotta, ma solo dopo aver esaminato diligentemente le caratteristiche dei corpi e dell'età; e mettono insieme con giusto criterio questo con questo e quello con quello, p. es., i giovani con i giovani, gli uomini con gli uomini, sí che sian vicini e adatti l'un l'altro per forza ed età. Così dobbiamo pensare che anche la provvidenza divina con giustissimo governo disponga tutti coloro che scendono nelle lotte della vita umana in rapporto alla capacità di ognuno, che conosce soltanto colui che vede i cuori degli uomini (*Lc.* 16, 15). Cosí uno combatte contro questa carne, un altro contro quella; uno per tanto tempo, un altro per tanto altro; uno è spinto dalla carne a questo e quello, un altro ad altra cosa; uno resiste contro questa o quella potenza avversa, un altro contro due o tre insieme; o ora contro una ora contro l'altra, e in un certo tempo contro una, un altro tempo contro l'altra; e dopo alcune imprese combatte contro alcune, dopo altre imprese combatte contro altre. Guarda allora se qualcosa di questo genere non sia indicato dalle parole dell'apostolo: *Dio è fedele: egli non permetterà che voi siate tentati al di sopra delle vostre forze* (I *Cor.* 10, 13): cioè ognuno è tentato in rapporto all'entità e alla capacità della sua virtú.

Ma non perché abbiamo detto che per giusto giudizio di Dio ognuno è tentato in rapporto all'entità della sua virtú, si deve credere che chi è tentato debba necessariamente vincere: infatti neppure quello che scende nell'agone, per quanto messo a confronto con avversario scelto con giusto criterio, potrà sempre vincere. Ma se non sarà stata uguale la forza dei contendenti, non sarà stata riportata

---

quasi che — grazie a questo aiuto — non si renda piú necessaria alcuna partecipazione attiva da parte sua. Il ragionamento è complementare di quello svolto prima: come l'azione del demonio ai nostri danni non è mai tale da infirmare necessariamente la nostra possibilità di resistenza cosí l'aiuto di Dio non è mai tale da assicurarci automaticamente il successo.

tantium virtus, non erit iusta palma vincentis, nec iuste culpabitur victus; propter quod permittit nos quidem deus temptari, non tamen supra id quod possumus: pro viribus enim nostris temptamur. Nec tamen scriptum est quia faciet in temptatione etiam exitum sustinendi, sed exitum ut sustinere possimus, id est: ipse praestat, ut sustinere possimus. Ut vero hoc, quod posse nobis ipse dedit, vel strenue vel segniter impleamus, in nobis est. Dubium enim non est quod in omni temptatione adest nobis tolerandi virtus, si tamen nos conpetenter utamur virtute concessa. Non enim idem est habere vincendi virtutem et vincere, sicut ipse apostolus cautissimo sermone (de)signavit dicens quia « dabit deus exitum, ut sustinere possitis » (I *Cor.* 10, 13), non: ut sustineatis. Multi enim non sustinent, sed in temptatione vincuntur. A deo autem datur non ut sustineamus (alioquin nullum iam videretur esse certamen), sed ut sustinere possimus.

Ea autem virtute, quae nobis data est ut vincere possimus, secundum liberi arbitrii facultatem aut industrie utimur et vincimus, aut segniter et superamur. Si enim totum nobis hoc detur, ut omni genere superemus, id est, ut nullo modo vincamur, quae iam superest causa certandi ei, qui vinci non potest? aut quod palmae meritum, ubi repugnanti adimitur vincendi facultas? Si vero aeque quidem omnibus nobis vincendi possibilitas praebeatur, in nostra autem sit positum potestate, quomodo hac possibilitate uti debeamus, id est vel industrie vel segniter, iusta erit vel victi culpa vel palma victoris. Igitur ex his, quae pro viribus nostris disputata sunt, arbitror quod evidenter apparuit esse quaedam delicta, quae nequaquam malignis virtutibus perurgentibus committamus, alia vero esse quae instinctu earum ad nimietatem quandam immoderationemque provocentur. Unde consequens est nunc inquirere, quomodo ipsae contrariae virtutes haec ipsa incitamenta operentur in nobis.

[*De principiis* III *3*, 2-6] 2. – Nunc vero quoniam quidem in manibus est tractatus de contrariis virtutibus, qualiter moveant etiam ea certamina, quibus falsa scientia humanis mentibus inseritur et seducuntur animae, dum se putant invenisse sapientiam, necessarium puto discernere

giustamente la palma del vincitore, né giustamente sarà incolpato il vinto: perciò Dio permette che siamo tentati, ma non piú di quanto possiamo resistere: infatti siamo tentati in rapporto alle nostre forze. Tuttavia è scritto che Dio nella tentazione ci dà anche il mezzo non per resistere, ma per poter resistere: cioè, ci fornisce la possibilità di resistere. Spetta a noi tradurre pienamente o meno in atto la possibilità che egli ci ha dato. Infatti non c'è dubbio che in ogni tentazione noi disponiamo della capacità di resistere, ma solo a patto di usare adeguatamente della capacità che ci è stata concessa. Infatti non è la stessa cosa avere la capacità di vincere e vincere, come lo stesso apostolo ha cautamente indicato dicendo: *Dio vi darà il mezzo per poter resistere* (I *Cor.* 10, 13), non *per resistere*. Infatti molti non resistono e nella tentazione soccombono. Perciò Dio ci concede non di resistere (altrimenti non ci sarebbe piú lotta), ma di poter resistere.

Di tale capacità che ci è stata data per poter vincere, secondo la facoltà del libero arbitrio o usiamo attivamente e allora vinciamo, o facciamo uso fiacco e siamo vinti. Se infatti ci fosse concesso di vincere in ogni modo, cioè di non essere mai vinti, che motivo di contendere ci sarebbe per colui che non può essere vinto? o che merito nella vittoria, se all'avversario è tolta la possibilità di vincere? Se invece la possibilità di vincere è data equamente a tutti noi, e dipende da noi servirci con vigore o con fiacchezza di tale possibilità, sarà meritata la palma del vincitore e la colpa del vinto. Pertanto, da ciò che abbiamo osservato secondo le nostre capacità, risulta evidente che ci sono peccati che noi non commettiamo affatto per istigazione delle potenze cattive, altri invece che per impulso di quelle sono spinti ad estrema gravità. Ne risulta che dobbiamo cercare come le potenze avverse provochino in noi questi stimoli.

[*Principi* III 3, 2-6] 2. – Poiché ora stiamo trattando delle potenze contrarie, come esse si adoperino anche a introdurre nelle menti degli uomini falsa sapienza e a trarre in errore le anime che credono di aver trovato vera sapienza, ritengo necessario distinguere quale sia la sapienza di que-

atque distinguere, quae sit sapientia mundi huius et quae principum mundi huius (I *Cor.* 2, 6), ut per hoc qui sint etiam patres huius sapientiae, immo vero sapientiarum harum, possimus advertere. Arbitror igitur, sicut supra diximus, sapientiam esse huius mundi[22] aliam quandam praeter illas sapientias, quae sunt principum huius mundi, per quam sapientiam intellegi videntur et conprehendi ea, quae huius mundi sunt. Quae tamen nihil in se habet, ut possit aliquid vel de divinitate vel de mundi ratione vel de quibuscumque excelsioribus rebus vel de bonae ac beatae vitae institutione sentire, sed est talis, verbi causa, ut est omnis ars poëtica vel grammatica vel rhetorica vel geometrica vel musica, cum quibus adnumeranda est fortassis etiam medicina. In his omnibus sapientiam mundi huius inesse censendum est. Sapientiam vero principum huius mundi intellegimus, ut est Aegyptiorum secreta quam dicunt et occulta philosophia et Chaldeorum astrologia et Indorum de scientia excelsi pollicentium, sed et Graecorum multiplex variaque de divinitate sententia. Igitur in scripturis sanctis invenimus principes esse per singulas gentes, sicut in Danihelo legimus principem quendam esse regni Persarum et alium principem regni Graecorum (*Dan.* 10, 13-20), quos non homines esse sed virtutes quasdam, evidenter ex consequentia ipsius lectionis ostenditur. Sed et in Hiezechielo propheta princeps Tyri (*Ez.* 28) virtus esse quaedam spiritalis manifestissime designatur[23]. Hi ergo et alii huiusmodi principes huius mundi, habentes singuli sapientias suas et adstruentes dogmata sua variasque sententias, ut viderunt dominum et salvatorem nostrum pollicentem et praedicantem se ob hoc venisse in hunc mundum, ut destrueret omnia quaecumque illa essent falsi nominis scien-

---

[22] Distinguendo nel passo paolino fra la sapienza di questo mondo e la sapienza dei principi di questo mondo, Origene nel testo che segue identifica la prima con le discipline che facevano parte della istruzione generale in uso in quel tempo (grammatica, retorica, ecc.) e cosí ne può dare giudizio non sfavorevole. A *Co. Rom.* IV, 9 in tal senso la sapienza di questo mondo è definita *indifferens... et media.* Invece Origene dà giudizio negativo della sapienza dei principi di questo mondo (= potenze avverse), scorgendovi l'istigazione

sto mondo e quale quella dei príncipi di questo mondo (I *Cor.* 2, 6), perché cosí noi possiamo comprendere chi siano anche gli autori di questa sapienza, anzi di queste sapienze.

Credo, come sopra accennato, che la sapienza di questo mondo sia diversa dalle sapienze dei príncipi di questo mondo, e che per suo mezzo noi possiamo comprendere le cose di questo mondo. Essa tuttavia non ha in sé nulla che ci possa far conoscere qualcosa di Dio, della economia del mondo, di tutte le realtà piú eccelse e dei princípi della vita buona e beata; ma essa è tale quale, p. es., la grammatica, la poetica, la retorica, la geometria, la musica, cui forse dobbiamo aggiungere anche la medicina. Crediamo che la sapienza di questo mondo consista in tutte queste discipline. Invece come sapienza dei príncipi di questo mondo intendiamo quella che chiamano segreta e occulta filosofia degli Egiziani, l'astrologia dei Caldei, e quella degli Indi che promettono la conoscenza dell'eccelso, e i molteplici e vari pareri dei Greci sulla divinità. Infatti nella sacra scrittura troviamo che ci sono príncipi di ogni singola gente, come leggiamo in Daniele che c'è un principe del regno dei Persiani e un altro del regno dei Greci (*Dan.* 10, 13. 20), che dal contesto si comprende che non sono uomini ma potenze superiori. E in Ezechiele è chiaramente indicato che il principe di Tiro è potenza spirituale (*Ez.* 28). Pertanto questi e altri tali príncipi di questo mondo, che avevano ognuno la sua sapienza e insegnavano le loro diverse dottrine, quando videro il signore e salvatore nostro che affermava e predicava che egli era venuto in questo mondo per distruggere tutte le dottrine della falsa scienza

---

al peccato per l'uomo: conoscenze esoteriche degli Egiziani, scienza astrologica dei Caldei.

[23] Origene si rifà alla concezione corrente nel giudaismo dell'era volgare, secondo cui ogni nazione sarebbe stata affidata alla guida di un angelo, mentre invece Israele sarebbe rimasto sotto la diretta protezione di Dio. Sul carattere di questi angeli vedi anche *infra* le nn. 24 e 25. Piú in generale cfr. Daniélou, *Les anges et leur mission*, Chevetogne 1953, p. 25 sgg. e *passim*.

tiae (*Io.* 18, 37; I *Tim.* 6, 20) dogmata, continuo quis obtegeretur intrinsecus ignorantes, insidiati sunt ei; « adstiterunt, enim, reges terrae, et principes convenerunt in unum adversus dominum et adversus Christum eius » (*Ps.* 2, 2). Quibus eorum insidiis cognitis et his, quae adversum filium dei moliti sunt, intellectis, cum dominum gloriae crucifixerunt, ait apostolus quia « sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam autem non huius saeculi neque principum huius saeculi, qui destruuntur, quam nemo principum huius mundi cognovit. Si enim cognovissent, numquam dominum maiestatis crucifixissent » (I *Cor.* 2, 6 sgg.)[24].

3. – Quaerendum sane est, utrum istae sapientiae principum huius mundi, quibus homines inbuere nituntur, insidiandi et laedendi studio ingerantur hominibus ab adversariis virtutibus, an tantummodo erroris causa adhibeantur, id est, non laedendi hominis prospectu, sed quia haec vera esse ipsi illi mundi huius principes arbitrentur, ideo etiam ceteros docere cupiant ea, quae ipsi vera esse opinantur: quod et magis arbitror[25]. Sicut enim, verbi causa, Graecorum auctores vel uniuscuiusque haeresis principes cum prius ipsi errorem falsae doctrinae pro veritate susceperint et hanc esse veritatem apud semet ipsos iudicaverint, tunc demum etiam ceteris haec eadem persuadere conantur, quae apud semet ipsos vera esse censuerint: ita putandum est facere etiam principes huius mundi, in quo mundo certae quaeque spiritales virtutes certarum gentium sortitae sunt principatum et propter hoc mundi huius principes appellatae sunt.

---

[24] Le potenze avverse, in questo caso i principi di questo mondo — cioè gli angeli delle nazioni —, hanno provocato la crocifissione di Cristo ravvisando in lui un nemico, ma ignorando che egli era il Figlio di Dio: se l'avessero saputo non l'avrebbero crocifisso, perché la morte di Cristo ha significato la loro sconfitta. Si tratta di una variante del motivo, vastamente diffuso dal sec. II in poi, che vedeva la redenzione operata da Cristo come vittoria ottenuta contro le potenze avverse che tenevano in loro prigionia l'uomo (su *Col.* 2, 15). Piú in particolare, il motivo dell'ignoranza delle potenze avverse si collega con l'antica concezione giudeocristiana (forse anche paolina: cfr. *Eph.* 3, 10 sgg.) della discesa di Cristo in terra che resta celata alle potenze angeliche: Ignat. *Eph.* 19, 1; *Ascens. Is.* 11, 16.

(*Io.* 18,37; I *Tim.* 6,20), ignorando chi in lui si nascondesse, súbito gli tesero insidie: infatti *si levarono i re della terra e i príncipi si riunirono contro il signore e contro il suo Cristo* (*Ps.* 2,2). Avendo conosciute le insidie e le trame da loro tese contro il Figlio di Dio, allorché crocifissero il re della gloria, ha detto l'apostolo: *Parliamo della sapienza fra i perfetti, ma non della sapienza di questo mondo né dei príncipi di questo mondo, destinati alla distruzione, (ma parliamo della sapienza di Dio) che nessuno dei príncipi di questo mondo ha conosciuto. Se infatti l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il re della gloria* (I *Cor.* 2,6 sgg.).

3. – Ora ci dobbiamo chiedere se le sapienze dei prìncipi di questo mondo con le quali cercano di istruire gli uomini, siano comunicate a questi dalle potenze avverse coll'intenzione di insidiare e danneggiare, ovvero soltanto per errore, cioè non con la mira di danneggiare gli uomini ma perché proprio i príncipi di questo mondo ritengono vere queste cognizioni e perciò desiderano insegnare anche agli altri ciò che essi reputano vero: e questo secondo caso mi sembra piú probabile. Infatti, per fare un esempio, i filosofi Greci e gli autori di qualsiasi eresia accolgono prima essi, in luogo della verità, l'errore della falsa dottrina, e avendo giudicato in sé stessi che questa è la verità, cercano poi di insegnare ad altri ciò che essi hanno giudicato essere vero: altrettanto dobbiamo pensare che fanno anche i príncipi di questo mondo, nel quale alcune potenze spirituali hano ottenuto il principato di alcune genti e perciò son chiamate príncipi di questo mondo.

---

[25] Qui Origene prospetta come involontario l'errore in cui i principi di questo mondo inducono i loro soggetti, in conseguenza del loro stesso errore, mentre poco prima aveva accusato questi principi di aver provocato la crocifissione di Gesú. Tale squilibrio nella valutazione dell'opera di queste potenze angeliche deriva da una piú generale incertezza di Origene circa questi angeli: a volte ne parla come di angeli buoni (*Princ.* I 5,2; *Ho. Lc.* 12,3), anche se non sempre in condizione di assicurare la salute dei loro soggetti (cfr. *Princ.* III 5,6 addotto nel c. 8); altre volte invece gli angeli delle nazioni sono considerati piú o meno molesti in relazione ai peccati delle genti poste per punizione sotto il loro dominio: *C. Cels.* V 30.

Sunt praeterea etiam aliae praeter hos principes speciales quaedam mundi huius energiae, id est virtutes aliquae spiritales, certa quaeque inoperantes, quae ipsae sibi pro arbitrii sui libertate ut agerent elegerunt, ex quibus sunt isti spiritus, qui inoperantur sapientiam huius mundi: verbi causa, ut sit propria quaedam energia ac virtus, quae inspirat poëticam, alia, quae geometriam, et ita quaeque singulas quasque huiuscemodi artes disciplinasque commoveant. Denique quam plurimi Graecorum opinati sunt artem poëticam sine insania non posse constare[26]; unde et in historiis eorum refertur aliquotiens eos, quos vates appellant, subito insaniae cuiusdam spiritu esse subpletos. Quid autem dicendum est etiam de his, quos divinos appellant, a quibus per inoperationem daemonum eorum, qui eis praesunt, versibus arte modulatis responsa proferuntur? Sed et hi, quos magos vel maleficos dicunt, aliquotiens daemonibus invocatis supra pueros adhuc parvae aetatis, versu eos dicere poëmata admiranda omnibus et stupenda fecerunt. Quae hoc modo geri arbitranda sunt, quod sicut sanctae et inmaculatae animae, cum se omni affectu omnique puritate voverint deo et alienas se ab omni daemonum contagione servaverint et per multam abstinentiam purificaverint se et piis ac religiosis inbutae fuerint disciplinis, participium per hoc divinitatis adsumunt et prophetiae ceterorumque divinorum donorum gratiam promerentur: ita putandum est etiam eos, qui se opportunos contrariis virtutibus exhibent, id est industria vita vel studio amico illis et accepto, recipere eorum inspirationem et sapientiae eorum ac doctrinae participes effici. Ex quo fit ut eorum inoperationibus repleantur, quorum se prius famulatui subiugarint.

[26] Cfr. Democr. *frag.* 18.21 Diels; Plat. *Ion.* 533 E; *Phaedr.* 245 A. La difficoltà di tutto questo contesto sta nel fatto che Origene, dopo aver dato apprezzamento neutro della sapienza di questo mondo che ispira le scienze matematiche, ecc., piú giú, a proposito dell'ispirazione poetica e soprattutto della magia e degli incantesimi, ne dà ovviamente valutazione negativa. Del resto, né magia né incantesimi possono rientrare nell'ambito delle discipline tecniche che per Origene costituiscono la sapienza di questo mondo. Possiamo supporre un certo slittamento nel ragionamento di Origene, nel senso che egli, dopo aver cominciato a trattare della sapienza umana in

Oltre questi príncipi, ci sono anche alcune forze speciali di questo mondo, cioè alcune potenze spirituali, che operano certe attività che esse stesse, in grazia del libero arbitrio, hanno scelto di fare: fra costoro sono gli spiriti che operano la sapienza di questo mondo, sí che, p. es., c'è una specifica forza e potenza che ispira l'arte poetica, un'altra la geometria, e cosí ognuna promuove la conoscenza delle varie discipline di questo genere. Infatti molti dei Greci hanno ritenuto che l'arte poetica non potesse sussistere senza pazzia, e le loro storie riferiscono che a volte quelli che chiamano vati sono stati improvvisamente pervasi dallo stimolo di qualche pazzia. E che dire di quelli che chiamano indovini, che, per l'attività dei demoni che li guidano, dànno responsi modulati in versi? E quelli che chiamano maghi e incantatori talvolta, dopo aver invocato i demoni sopra fanciulli di ancor tenera età, fanno recitare loro poesie che suscitano ammirazione e stupore di tutti. Ritengo che tale attività avvenga in questo modo: come le anime sante e immacolate, che si sono dedicate a Dio con tutto il sentimento e completa purezza, che si son conservate estranee ad ogni contatto coi demoni e con grande continenza si sono purificate, e che si sono iniziate alle discipline della pietà e della religione, per questo ottengono di partecipare della divinità e meritano la grazia della profezia e degli altri doni divini: cosí dobbiamo pensare che anche coloro che si mostrano arrendevoli alle potenze avverse, sia per attività di vita sia per studi graditi e accetti a quelle, accolgono le loro ispirazioni e divengono partecipi della loro sapienza e della loro dottrina. Avviene perciò che essi son pervasi dall'attività di coloro cui si sono assoggettati come servi.

---

relazione alle discipline tecniche e anche alla poesia, per affinità di argomento sia stato spinto ad accennare alla famosa concezione che considerava l'insania necessario complemento dell'ispirazione poetica, e di qui abbia tratto lo spunto per trattare vari aspetti della possessione demoniaca, come la magia e gli incantesimi. Ricordiamo comunque che non sempre Origene distingue bene fra sapienza di questo mondo (neutra) e sapienza dei principi di questo mondo (cattiva).

4. – De his sane, qui de Christo aliter docent quam scripturarum regula patitur, non otiosum est intueri, utrum insidioso proposito adversum Christi fidem nitentes contrariae virtutes fabulosa quaedam simul et impia dogmata commentatae sint, an vero etiam ipsae audito verbo Christi et neque evomere id valentes ex arcanis conscientiae suae neque pure sancteque retinere, per vasa opportuna sibi et, ut ita dicam, per prophetas suos diversos errores contra regulam christianae veritatis induxerint. Et magis putandum est quod apostatae et refugae virtutes, quae a deo recesserint, vel ipsa mentis suae propositique nequitia vel invidia eorum, quibus veritate cognita ad illum gradum, unde illae dilapsae sunt, praeparatur ascensus, ad impediendos huiuscemodi profectus errores hos falsae doctrinae deceptionesque conponunt[27].

Manifeste ergo et ex multis indiciis demonstratur quod humana anima, dum in hoc corpore est, recipere potest diversas energias, id est inoperationes, spirituum diversorum malorum ac bonorum; et malorum quidem duplici specie, id est vel tunc, cum penitus ex integro eorum possederint mentem, ita ut nihil omnino eos quos obsederint intellegere vel sentire permittant[28], sicut exemplo sunt hi, quos vulgo energumenos vocant, quos amentes et insanos videmus, quales et illi erant, qui in evangelio a salvatore curati esse referuntur, vel cum sentientem quidem et intellegentem animum cogitationibus variis et sinistris persuasionibus inimica suggestione depravant, ut exemplo est Iudas ad proditionis facinus diaboli inmissione provocatus, sicut scriptura declarat dicens: « Cum autem iam inmisisset diabolus in cor Iudae Scariothis ut traderet eum » (*Io.* 13, 2). Boni vero spiritus recipit quis energiam vel inope-

[27] Sull'origine demoniaca dell'eresia si vedano Iust. I *Apol.* 26, 56.58; Iren. *Haer.* I 16, 3. Origene si pone il problema complementare a quello già posto sulla sapienza dei principi di questo mondo: se, cioè, anche le potenze avverse ispiratrici dell'eresia diffondano i loro errori per incapacità di comprendere il messaggio di Cristo ovvero per malvagia intenzione. Sulla traccia della tradizione egli è favorevole a questa seconda ipotesi: gli angeli traditori ed apostati cui egli attribuisce la responsabilità dell'eresia sembrano

4. – Riguardo poi a coloro che insegnano su Cristo diversamente da quanto permette la regola della scrittura non ritengo ozioso esaminare se le potenze avverse, adoperandosi insidiosamente contro la fede di Cristo, abbiano inventato dottrine insieme fantastiche ed erronee, ovvero se anche esse, udita la parola di Cristo e non avendo capacità né di rigettarla completamente dall'intimo della loro coscienza né di accettarla integralmente e santamente, per mezzo di strumenti loro adatti e, per cosí dire, per mezzo dei loro profeti abbiano introdotto diversi errori contro la regola della verità cristiana. Ed è preferibile credere che le potenze traditrici, che si sono allontanate da Dio, per malvagità della loro mente e della loro intenzione e per invidia verso coloro ai quali, grazie alla conoscenza della verità, è preparata l'ascesa a quella dignità da cui esse sono precipitate, per impedire tali progressi preparano questi errori e inganni di falsa dottrina.

Chiaramente e da molti indizi si dimostra che l'anima umana, mentre sta in questo corpo, può ricevere diverse forze, cioè attività, di spiriti cattivi e buoni. Quelle degli spiriti cattivi sono di due specie: cioè quando essi completamente s'impadroniscono della mente degli uomini, sí da non permettere assolutamente ai posseduti di comprendere e sentire alcunché, come sono, p. es., quelli che chiamano energumeni, che vediamo insani e privi di ragione, quali coloro di cui il vangelo riferisce che erano curati dal salvatore; ovvero quando con suggestione nemica corrompono l'anima che sente e comprende, con vari pensieri e erronei consigli, come, p. es., Giuda fu spinto al tradimento dalla suggestione del diavolo, secondo quanto dice la scrittura: *Avendo il diavolo posto nel cuore di Giuda Iscariota l'idea di tradirlo* (*Io.* 13,2). Invece uno accoglie la forza e l'atti-

---

però qui tenuti distinti dai principi di questo mondo, cioè dagli angeli delle nazioni.

[28] Il problema per Origene è particolarmente importante in conseguenza della sua concezione che insiste tutta sulla presenza costante del libero arbitrio nelle creature razionali, mentre in casi di questo genere la volontà di colui che è soggetto alla possessione demoniaca sembra coartata.

rationem, cum movetur et provocatur ad bona et inspiratur ad caelestia vel divina; sicut sancti angeli et ipse deus inoperatus est in prophetis, suggestionibus sanctis ad meliora provocans et cohortans, ita sane ut maneret in arbitrio hominis ac iudicio[29], si sequi velit aut nolit ad caelestia et divina provocantem. Unde et ex hoc manifesta discretione dinoscitur, quando anima melioris spiritus praesentia moveatur, id est, si nullam prorsus ex imminenti adspiratione obturbationem vel alienationem mentis incurrat nec perdat arbitrii sui iudicium liberum; sicut exemplo sunt omnes vel prophetae vel apostoli, qui divinis responsis sine ulla mentis obturbatione ministrabant. Boni ergo spiritus suggestionibus humanam memoriam ad recordationem meliorum provocari exemplis iam in superioribus edocuimus, cum Mardochaei et Artaxersis fecimus mentionem[30].

5. – Illud quoque consequenter requirendum puto, ex quibus causis humana anima nunc quidem a bonis, nunc autem moveatur a malis. Cuius rei causas suspicor esse quasdam antiquiores etiam hac nativitate corporea, sicut designat Iohannes in matris ventre tripudians et exultans, cum vox salutationis Mariae ad aures Elisabeth matris eius adlata est (*Lc.* 1, 41), et ut declarat Hieremias propheta, qui antequam plasmaretur in utero matris cognitus erat deo, et antequam e vulva procederet sanctificatus ab eo est et puer adhuc prophetiae gratiam cepit (*Ier.* 1, 5 sg.). Et rursum e contrario manifeste ostenditur ab adversariis spiritibus quosdam a prima statim aetate possessos (*Mt.* 7, 25 sgg.; 9, 17 sgg.), id est nonnullos cum ipso daemone esse natos, alios vero a puero divinasse historiarum fides declarat, alii a prima aetate daemonem, quem Pythonem nominant, id est ventriloquum, passi sunt. Pro quibus omnibus ab his, qui dei providentia regi omnia quae in hoc mundo sunt adserunt, sicut nostra quoque continet fides, ut mihi videtur, non aliter poterit responderi ita, ut absque omni-

[29] Anche in altri passi (*C. Cels.* VII 3.4; *Co. Mt.* XII 40) Origene insiste che la vera ispirazione divina non fa cadere chi ne è oggetto in una estasi incosciente, ma al contrario ne acuisce le facoltà intellettuali. Perciò la possessione che rende l'uomo incosciente non può essere che diabolica. La polemica è diretta contro la man-

vità dello spirito buono quando è spinto e mosso al bene ed è ispirato alle cose celesti e divine: cosí gli angeli buoni e Dio stesso hanno agito sui profeti, spingendoli ed esortandoli con ispirazioni sante al bene, ma in maniera tale che l'uomo rimanesse arbitro di decidere se seguire o no colui che lo spingeva alle cose celesti e divine. Per cui con precisa distinzione si riconosce quando l'anima è spinta dalla presenza di uno spirito buono, cioè se non riceve dall'ispirazione che la pervade né turbamento né alienazione di mente e non perde mai l'uso della propria libertà: sono di esempio tutti i profeti e gli apostoli che ubbidivano ai responsi divini senza alcun turbamento della mente. Già in precedenza, adducendo l'esempio di Mardocheo e Artaserse, abbiamo dimostrato come per suggestione di uno spirito buono la memoria dell'uomo è richiamata al ricordo delle opere buone.

5. – Di conseguenza ritengo opportuno esaminare per quali cause l'anima umana sia mossa ora dalle potenze buone ora dalle potenze cattive. Penso che le cause di questo fatto siano piú antiche della nascita in questo corpo, come dà a vedere Giovanni che si agita ed esulta nel ventre della madre, quando la voce del saluto di Maria giunge alle orecchie di sua madre Elisabetta (*Lc.* 1, 41), e come dimostra il profeta Geremia che era conosciuto da Dio prima che fosse formato nel ventre della madre, che fu da lui santificato prima di nascere dalla madre e che ancora fanciullo ricevette la grazia della profezia (*Ier.* 1, 5 sg.). Di contro è evidente che alcuni fin dalla prima età sono stati posseduti dagli spiriti avversi (*Mc.* 7, 25 sgg.; 9, 17 sgg.), cioè alcuni sono nati avendo già il demone; di altri la storia riferisce che hanno divinato sin da fanciulli, altri sin dalla prima infanzia sono stati posseduti dal demone che chiamano Pitone, cioè ventriloquo. Per tali motivi quanti, secondo la nostra fede, sostengono che la provvidenza di Dio governa tutte le cose di questo mondo, per dimostrare che

---

tica pagana (*C. Cels.* VII 3), ma forse tien d'occhio anche l'estasi dei montanisti.

[30] Cfr. III 2, 4.

iniustitiae culpa divina providentia demonstretur, nisi priores quaedam fuisse eis causae dicantur, quibus antequam in corpore nascerentur animae aliquid culpae contraxerint in sensibus vel motibus suis, pro quibus haec merito pati a divina providentia iudicatae sint[31]. Liberi namque arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore hoc, etiam cum extra corpus est; et libertas arbitrii vel ad bona semper vel ad mala movetur, nec umquam rationabilis sensus, id est mens vel anima, sine motu aliquo esse vel bono vel malo potest. Quos motus causas praestare meritorum verisimile est etiam prius quam in hoc mundo aliquid agant; ut pro his causis vel meritis per divinam providentiam statim a prima nativitate, immo et ante nativitatem, ut ita dicam, vel boni aliquid vel mali perpeti dispensentur.

6. – Et haec quidem dicta sint de his, quae videntur hominibus vel a prima statim nativitate vel etiam antequam in hanc lucem prorumpant evenire. De his vero, quae a diversis spiritibus animae, id est humanis cogitationibus, suggeruntur, quae vel ad bona vel ad contraria provocent, interdum etiam in hoc existere quaedam anteriores corporeae nativitatis causae putandae sunt. Interdum vero vigilans mens et abiciens a se quae mala sunt, bonorum ad se adiutorium provocat; vel e contrario neglegens et ignava, dum minus cauta est, locum dat his spiritibus, qui velut latrones ex occulto insidiantes inruere humanas mentes, cum locum sibi datum per segnitiam viderint, moliuntur, sicut ait Petrus apostolus quia « adversarius vester diabolus tamquam leo rugiens circuit, quaerens quem transvoret » (I *Petr.* 5, 8). Propter quod die noctuque cor nostrum omni custodia conservandum est, et locus non est dandus diabolo (*Ephr.* 4, 27), sed omnia agenda sunt, quibus ministri dei (hi videlicet spiritus, qui ad ministerium missi sunt eorum, qui ad hereditatem salutis (*Hebr.* 1, 14) vocati sunt) inveniant in nobis locum et delectentur ingredi hospi-

[31] Origene non chiarisce come l'affermazione di carattere generale e fondamentale, secondo cui il peccato deriva sempre da libera volontà, possa conciliarsi con certe situazioni, come quella sopra descritta, della possessione completa di alcuni uomini da parte del diavolo: infatti in tal caso il peccato commesso volontariamente in

essa è immune da qualsiasi colpa di ingiustizia, non potranno dire altro — come io credo — se non che ci sono state cause precedenti, per le quali le anime prima di nascere nei corpi hanno contratto qualche colpa nei loro affetti e nei loro impulsi, per cui la provvidenza divina le ha giudicate meritevoli di subire tale sorte. Infatti l'anima è sempre dotata di libero arbitrio, sia quando è in questo corpo sia quando ne è fuori; e la libertà di scelta è spinta sempre al bene o al male e mai il senso razionale, cioè la mente o l'anima, può essere immune da impulsi buoni o cattivi. È lecito credere che tali impulsi siano stati causa di meriti e demeriti anche prima di operare in questo mondo, sí che per tali motivi la divina provvidenza ha disposto che sin dalla nascita, anzi, per cosí dire, già prima della nascita, le anime subissero qualcosa di buono o di cattivo.

6. – Questo diciamo riguardo a ciò che sembra accadere all'uomo già dalla nascita o anche prima di essa. Riguardo poi alle suggestioni che diversi spiriti ispirano all'anima, cioè al pensiero dell'uomo, e che lo spingono al bene o al male, talvolta anche a proposito di queste dobbiamo pensare che esistano cause anteriori alla nascita corporea. Talvolta la mente che vigila e respinge da sé le suggestioni cattive, si attira l'aiuto degli spiriti buoni; se di contro sarà stata trascurata e inerte, perché meno cauta, offre occasione a quegli spiriti che, insidiando occultamente come ladroni, cercano di entrare nelle menti umane, quando si accorgono che per l'inerzia viene loro offerta occasione, secondo quanto dice l'apostolo Pietro: *Il vostro avversario il diavolo si aggira come leone ruggente, cercando chi possa divorare* (I *Petr.* 5, 8). Perciò giorno e notte bisogna custodire con ogni cura il nostro cuore e non bisogna offrire occasione al diavolo (*Eph.* 4, 27), ma bisogna fare di tutto perché i ministri di Dio — cioè quegli spiriti che sono stati posti

---

questa o in una vita precedente sembra aver provocato punizione tale da togliere al peccatore l'uso della sua libertà e da assoggettarlo totalmente al demonio. Ma forse Origene pensava che situazioni di tal genere fossero transeunti e che in un secondo momento il posseduto avrebbe in qualche modo recuperato l'uso della sua libertà.

tium animae nostrae et habitantes apud nos, id est in corde nostro, melioribus nos consiliis regant, si tamen habitaculum cordis nostri virtutis et sanctitatis cultu invenerint exornatum.

Verum sufficiant ista pro viribus disserta a nobis de his virtutibus, quae humano generi adversantur.

[*De principiis* III 4, 1-5] 1. – Nunc ergo ne de humanis quidem temptationibus silendum puto, quae nascuntur interdum ex carne et sanguine vel ex prudentia carnis et sanguinis, quae deo esse dicitur inimica, posteaquam de his temptationibus exposuimus, quae plus quam humanae dicuntur, id est quas adversum principatus et potestates et adversum mundi huius rectores tenebrarum et spiritalia nequitiae in caelestibus gerimus, vel quae nobis adversum spiritus malignos et inmundos daemones peraguntur (*Eph.* 6, 12; *Rom.* 8, 7; I *Cor.* 10, 13). In qua re consequenter arbitror requirendum si in nobis, id est hominibus, qui ex anima constamus et corpore ac spiritu vitali (I *Thess.* 5, 23; *Sap.* 15, 11), est etiam aliud aliquid, quod incitamentum habeat proprium et commotionem ad malum provocantem; sicut haberi a quibusdam quaestio solet huiusmodi, utrumnam velut duae animae in nobis dicendae sunt, una quaedam divinior et caelestis et alia inferior, an vero ex hoc ipso, quod corporibus inhaeremus (quae corpora secundum propriam quidem naturam mortua sunt et penitus exanima, quia ex nobis, id est ex animabus corpus materiale vivificatur, quod utique contrarium est et inimicum spiritui [*Rom.* 8, 6. 10; *Gal.* 5, 17]), trahimur et provocamur ad haec mala, quae corpori grata sunt[32], an vero tertium, quod quidam Graecorum opinati sunt, quia anima nostra cum una sit per substantiam, ex pluribus tamen constet, id est quod pars eius rationabilis dicatur, pars vero inrationabilis, et ea quidem pars, quam inrationabilem dicunt, in duos rursum dividatur affectus cupiditatis et iracundiae. Has ergo

[32] Numenio in conseguenza della distinzione fra Dio e materia, distingueva due anime del mondo e analogamente due anime nell'uomo, un principio vitale derivante dalla materia e un principio razionale derivante da Dio: cfr. Festugière, *Les doctrines de l'âme*;

a servizio di quanti sono chiamati ad ereditare la salvezza (*Hebr.* 1, 14) — trovino in noi posto e abbiano piacere di entrare nell'ospitalità dell'anima nostra, per abitare presso di noi, cioè nel nostro cuore, e guidarci con consigli migliori, se avranno trovato l'abitazione del nostro cuore ornata dalla pratica della virtú e della santità.

Ritengo sufficienti queste osservazioni che, per quanto siamo stati capaci, abbiamo fatto sulle potenze che avversano il genere umano.

[*Principi* III 4, 1-5] 1. – Non si deve ora tacere neppure delle tentazioni umane, che nascono talvolta dalla carne e dal sangue e dalla prudenza della carne e del sangue (*Eph.* 6, 12), che è detta nemica di Dio (*Rom.* 8, 7), dopo che abbiamo trattato delle tentazioni che son dette superiori a quelle umane (I*Cor.* 10, 13), cioè quelle per cui lottiamo *contro i principati e le potestà e contro i reggitori di questo mondo di tenebre e contro gli spiriti del male che abitano nei cieli* (*Eph.* 6, 12) e che sosteniamo contro gli spiriti malvagi ed i demoni immondi. A questo proposito ritengo opportuno esaminare se in noi, uomini composti di anima corpo e spirito vivificante (*Sap.* 15, 11; I *Thess.* 5, 23), c'è anche qualcos'altro che abbia suo proprio impulso e propensione che spinge al male. Infatti alcuni son soliti porre la questione se si debba parlare di due anime presenti in noi, una di carattere celeste e piú divino e l'altra inferiore; ovvero se per il fatto stesso che siamo legati ai corpi (e il corpo per sua natura è morto e del tutto privo di vita, perché da noi, cioè dalle nostre anime, è vivificato il corpo materiale che è avversario e nemico dello spirito [*Rom.* 8, 6. 10; *Gal.* 5, 17]) siamo tratti e spinti a quei mali che sono graditi al corpo; ovvero se, come terza ipotesi avanzata da alcuni Greci, la nostra anima, che per sostanza è una, sia composta di piú parti, di cui chiamano una parte razionale e l'altra irrazionale, e

---

Paris 1953, p. 45. In ambito cristiano troviamo piú volte affermata l'esistenza in noi di due princípi attivi (non esattamente due anime): uno animale (anima, spirito corporeo) e uno spirituale (spirito): Tat. *Ad Graec.* 12; Tert. *De anima* 10 sgg.; Clem. *Strom.* VI 135.

tres quas supra diximus de anima opiniones a nonnullis haberi invenimus. Ex quibus illud interim, quod quibusdam Graecorum philosophis visum diximus, quia tripertita sit anima, non valde confirmari ex divinae scripturae auctoritate pervideo; ad alia vero duo, quae reliqua sunt, inveniri possunt aliquanta, quae ex divinis litteris aptari posse videantur[33].

2. – E quibus primo illud discutiamus, quod adstruere solent quidam, quia una sit bona in nobis anima et caelestis, alia vero inferior et terrena, et quod ea quidem, quae melior est, caelitus inseratur, qualis est illa, quae et Iacob adversum Esau adhuc in utero posito palmam victoriae subplantati praestitit fratris, et quae in Hieremia sanctificatur ex vulva, et spiritu sancto repletur ex utero in Iohanne (*Gen.* 25, 22 sgg.; *Ier.* 1, 5; *Lc.* 1, 41). Illam vero inferiorem, quam dicunt, ex corporali eam semine simul adserunt cum corpore seminari, unde et praeter corpus vivere eam vel subsistere negant posse, propter quod et carnem eam frequenter appellari dicunt[34]. Quod enim scriptum est: « Caro concupiscit adversum spiritum » (*Gal.* 5, 17), non hoc de carne dictum accipiunt, sed de hac anima, quae proprie carnis est anima. Sed et ex his student nihilominus confirmare haec, quae in Levitico ita scripta sunt: « Anima omnis carnis sanguis ipsius est » (*Lev.* 17, 14). Ex eo enim, quod per totam carnem sanguis diffusus vitam praestat carni, in sanguine inesse aiunt hanc animam, quae dicitur totius carnis esse anima. Hoc autem ipsum quod dictum est, carnem repugnare adversum spiritum, spiritum autem adversum carnem, et quod dictum est: « Anima omnis carnis sanguis ipsius est », alio nomine idem vocari dicunt sapientiam carnis, quod est spiritus quidam materialis, qui legi dei subiectus non est, sed nec potest (*Rom.* 8, 7) esse

---

[33] Origene qui rifiuta come non scritturisticamente fondata la tripartizione dell'anima di origine platonica (*Rep.* IV 436 A; *Phaedr.* 246 A), ma altre volte se ne serve: *Ho. Ez.* I 16; *Sel. Ps.* 17, 29; *PG* XII 1236. Piú aperto invece si dimostra verso le altre due soluzioni fondate non su tre ma su due principi (o due anime o due sollecitazioni all'interno della stessa anima), che potevano essere scritturisticamente appoggiate.

quest'ultima dividono ancora nei due sensi della concupiscenza e dell'irascibilità. Vediamo che alcuni avanzano sull'anima queste tre ipotesi. Di esse quella che abbiamo detto proposta da alcuni filosofi Greci, secondo cui l'anima è divisa in tre parti, non vedo molto confermata dall'autorità della sacra scrittura; riguardo invece alle altre due si possono addurre dalla scrittura alcuni passi che sembrano potervisi adattare.

2. – Di esse discutiamo prima quella, secondo cui alcuni sostengono che c'è in noi un'anima buona e celeste e un'altra inferiore e terrena, delle quali la migliore viene immessa in noi dal cielo, quale è quella che dette a Giacobbe contro Esaú, ancora nel ventre della madre, la palma della vittoria sul fratello ingannato (*Gen.* 25, 22 sgg.), che in Geremia fu santificata nel ventre della madre (*Ier.* 1, 5) e che ancora nel ventre della madre fu pervasa dallo Spirito santo in Giovanni (*Lc.* 1, 41). Quella poi che dicono inferiore asseriscono che viene concepita insieme col corpo per mezzo di seme corporeo, per cui non può vivere e sussistere senza corpo, sí che spesso viene chiamata anche carne. Infatti ciò che è scritto: *La carne desidera contro lo spirito* (*Gal.* 5, 17) intendono come detto non della carne ma di questa che è propriamente l'anima della carne. E cercano di confermare la loro opinione con quanto è scritto nel *Levitico*: *L'anima di tutta la carne è il suo sangue* (*Lev.* 17, 14): infatti, dato che il sangue diffuso per tutta la carne le dà vita, essi dicono che nel sangue c'è questa anima che è detta anima di tutta la carne. E affermano che questa anima per cui è scritto che la carne combatte contro lo spirito e lo spirito contro la carne e che l'anima di tutta la carne è il suo sangue, con altro nome è chiamata sapienza della carne, cioè spirito materiale che non è soggetto e non può

---

[34] Di questa anima terrena, materiale, irrazionale parlavano gli gnostici (*Exc. ex Theod.* 50). La distinzione fra anima di origine celeste e anima terrena si adattava bene allo schema antropologico binario anima/corpo, che abbiamo visto sotteso dalla concezione origeniana dell'anima come creatura razionale incorporata in un corpo spesso e pesante: l'anima terrena rappresenta l'elemento vitale di questo corpo e, in quanto irrazionale, si oppone all'anima razionale.

subiectus, quia voluntates habet terrenas et desideria corporalia. De hoc putant etiam apostolum dixisse illud, quod ait: « Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivum me ducentem in lege peccati, quae est in membris meis » (*Rom.* 7, 23).

Si vero quis obiciat eis haec dici de natura corporis, quod secundum proprietatem quidem naturae suae mortuum est, habere autem dicitur sensum vel sapientiam, quae inimica est deo vel quae repugnat adversum spiritum, pro eo velut si quis dicat quodammodo carnis ipsius esse vocem, quae clamet non esuriendum, non sitiendum, non algendum, neque velle prorsus in aliquo molestiam pati sive ex abundantia sive ex penuria: haec illi resolvere atque inpugnare conabuntur, ostendentes quam plurimas alias passiones esse animae, quae in nullo prorsus a carne originem trahant, et tamen his spiritus adversetur, sicut est ambitio avaritia aemulatio invidia superbia et his similia; cum quibus pugnam quandam esse humanae menti vel spiritui videntes, non aliud quid causam horum omnium malorum ponent nisi hanc, de qua superius diximus, velut corporalem animam et ex seminis traduce generatam. Adhibere quoque ad assertionem horum etiam illud testimonium apostoli solent, quo ait: « Manifesta autem sunt opera carnis, quae sunt fornicatio immunditia impudicitia idolatria veneficia inimicitiae contentiones aemulationes irae rixae dissensiones haereses invidiae ebrietates comessationes et his similia » (*Gal.* 5, 19 sgg.), dicentes non haec omnia de usu vel delectatione carnis originem trahere, ita ut putentur eius substantiae, quae animam non habet, id est carnis, hi omnes motus existere. Sed et illud, quod ait « Videte, fratres, vocationem vestram, quoniam non multi inter vos sapientes secundum carnem » (I *Cor.* 1, 26), ad hoc videbitur inclinandum, ut propria quaedam videatur esse carnalis ac materialis sapientia, alia vero sit sapientia secundum spiritum, quae utique non potest dici sapientia, nisi sit anima carnis, quae sapiat hoc, quod carnis sapientia nominatur. Ad haec addunt etiam illud: « Si caro repugnat adversum spiritum et spiritus adversum carnem, uti non quae volumus illa faciamus »: quae sunt de quibus dicit: « Ut non quae volumus faciamus »

essere soggetto alla legge di Dio (*Rom.* 8, 7), perché ha volontà terrena e desideri corporei. A tale spirito riferiscono ciò che ha detto l'apostolo: *Mi accorgo di un'altra legge che sta nelle mie membra, che contrasta con la legge della mia mente e mi trae prigioniero nella legge del peccato, che è nelle mie membra* (*Rom.* 7, 23).

Uno potrebbe obiettar loro che tutto ciò è detto della natura del corpo, che per proprietà della sua natura è morto, di cui si dice che ha un senso o sapienza nemica di Dio e che combatte contro lo spirito, nella stessa maniera come se uno dice che è la voce della carne che grida che non vuole aver fame sete freddo né subire alcuna molestia sia dall'abbondanza sia dalla privazione. Ma essi cercheranno di respingere e risolvere l'obiezione dimostrando che nell'anima ci sono molte altre passioni che non traggono assolutamente origine dalla carne, eppure sono avverse allo spirito, quali l'ambizione l'avarizia la gelosia l'invidia la superbia e altre dello stesso genere: poiché vedono che esse contrastano con lo spirito e l'intelligenza dell'uomo, come causa di tutti questi mali pongono quell'anima di cui abbiamo detto, corporea, per cosí dire, e generata per tramite del seme. A conferma delle loro affermazioni essi adducono anche la testimonianza dell'apostolo che dice: *Manifeste sono le opere della carne: fornicazione impurità impudicizia idolatria magie inimicizie contese gelosie collere risse discordie scissioni sentimenti d'invidia ubriacature bagordi e cose simili* (*Gal.* 5, 19 sgg.): sostengono infatti che non tutti questi peccati traggono origine dalla pratica e dal diletto della carne, sí che si possano attribuire tutti questi impulsi alla sostanza che non ha anima, cioè alla carne. E anche questo passo: *Osservate, fratelli, la vostra vocazione, perché non molti fra voi sono sapienti secondo la carne* (I *Cor.* 1, 26) sembra propendere a far pensare che ci sia vera e propria sapienza materiale e carnale, diversa dalla sapienza secondo lo spirito, e che non può certo esser definita sapienza se non esiste l'anima della carne che sia sapiente di ciò che è definito sapienza della carne. Aggiungono anche: Se *la carne combatte contro lo spirito e lo spirito contro la carne affinché non facciamo quello che*

(*Gal.* 5, 17)? Certum est, aiunt, de spiritu non dici, non enim voluntas spiritus prohibetur; sed neque de carne, quia si non habet animam propriam, sine dubio nec voluntatem habebit; superest ergo ut de huius animae voluntate dicatur, quae habere potest propriam voluntatem, quae utique adversatur voluntati spiritus. Et si ita est, constat quod huius animae voluntas media quaedam est inter carnem et spiritum, uni sine dubio e duobus serviens et obtemperans, cuicumque obtemperare delegerit, quaeque cum se delectationibus carnis subdiderit, carnales homines facit, cum vero se spiritui iunxerit, in spiritu esse hominem facit et propter hoc spiritalem nominari. Quod designare videtur apostolus, cum dicit: « Vos autem in carne non estis, sed in spiritu » (*Rom.* 8, 9)[35].

Requirendum ergo est, quae sit omnino ipsa haec voluntas inter carnem et spiritum praeter eam voluntatem, quae carnis esse vel spiritus dicitur. Pro certo namque habetur quod omnia, quaecumque spiritus esse dicuntur, voluntas sit spiritus, et quaecumque opera carnis esse dicuntur, voluntas sit carnis (*Gal.* 5, 22. 19). Quae ergo ista est praeter haec animae voluntas, quae extrinsecus nominatur, quam voluntatem nolens nos facere apostolus dicit: « Ut non quae vultis illa faciatis »? In quo hoc videtur designari, quod neutro ex his duobus, id est neque carni neque spiritui, debeat adhaerere. Sed dicet quis quia sicut melius est quidem animae, si propriam faciat voluntatem, quam ut faciat voluntatem carnis, sic iterum melius est facere eam voluntatem spiritus magis quam propriam voluntatem. Quomodo ergo apostolus ait: « Ut non quae vultis illa faciatis »? Quoniam in ea pugna, quae inter carnem et spiritum geritur, non omni modo spiritus certa victoria est; manifestum est enim obtinere in quam plurimis carnem.

3. – Verum quoniam ⟨in⟩ disputationem incidimus perprofundam, in qua necesse est ex singulis quibusque par-

[35] Insensibilmente Origene è slittato dalla presentazione della dottrina delle due anime, celeste e terrena, alla concezione di un'anima contesa fra la spinta al bene (= spirito) e l'inclinazione al male (= carne). Si tratta di concezione derivante da I *Thess.* 5, 23 e rappresentata, p. es., da Tat. *Ad Graec.* 13. Essa è variamente presente.

vogliamo (*Gal.* 5, 17), di chi si dice: *Affinché non facciamo quello che vogliamo*? Certo non dello spirito — dicono essi —, poiché seguire la volontà dello spirito non può essere proibito; ma neppure della carne che, se non ha anima propria, non avrà neppure volontà: resta perciò che si parli di quell'anima che può aver una sua volontà avversa alla volontà dello spirito. Se la cosa è cosí, risulta che la volontà di questa anima è intermedia fra la carne e lo spirito e ubbidisce e serve ad uno dei due, cui avrà scelto di servire: quando essa si assoggetta ai piaceri della carne, rende gli uomini carnali; quando invece si unisce allo spirito, fa vivere nello spirito gli uomini, che per questo son chiamati spirituali. A questo sembra alludere l'apostolo là dove dice: *Voi però non siete nella carne ma nello spirito* (*Rom.* 8, 9).

Ora dobbiamo ricercare quale sia questa volontà intermedia fra la carne e lo spirito, oltre la volontà che è detta della carne o dello spirito. Sappiamo per certo che tutto ciò che è detto essere dello spirito è volontà dello spirito; e quel che è detto essere opera della carne è volontà della carne (*Gal.* 5, 22. 19). Qual è dunque, oltre queste, la volontà dell'anima, che è nominata in piú, a proposito della quale l'apostolo, non volendo che la seguiamo, dice: *Affinché non facciate ciò che volete*? Qui egli sembra indicare che essa non debba aderire a nessuno dei due, né alla carne né allo spirito. Ma dirà qualcuno che, come è meglio per l'anima fare la propria volontà piuttosto che quella della carne, cosí è ancora meglio che essa faccia la volontà dello spirito piuttosto che la propria: allora perché l'apostolo dice: *Affinché non facciate quello che volete*? Perché nella battaglia che si combatte fra la carne e lo spirito non è sempre certa la vittoria dello spirito: anzi è evidente che in moltissimi vince la carne.

3. — Poiché ci siamo introdotti in discussione molto profonda, è opportuno esaminare le osservazioni che si pos-

---

in Origene, ma si accorda male con lo schema binario anima/corpo di cui sopra abbiamo detto e che invece ben si concilia con la dottrina delle due anime.

tibus quae possunt moveri discutere, videamus ne forte in hoc loco tale aliquid tractari potest, quia sicut melius est animae sequi spiritum tunc, cum spiritus carnem vicerit, ita etiamsi videtur ei esse deterius sequi carnem repugnantem adversum spiritum et ad se revocare animam volentem, tamen forte utilius videatur obtineri animam a carne, quam residere in suis propriis voluntatibus; quoniam dum in suis voluntatibus manet, tunc est quando nec calida dicitur esse nec frigida (*Apoc.* 3, 15), sed in medio quodam tepore perdurans tardam et satis difficilem conversionem poterit invenire; si vero carni adhaereat, ex his ipsis interdum malis, quae ex carnis vitiis patitur, satiata aliquando ac repleta et velut gravissimis oneribus luxuriae ac libidinis fatigata, facilius et velocius converti a materialibus sordibus ad caelestium desiderium et spiritalem gratiam potest[36]. Et hoc arbitrandum est dixisse apostolum, idcirco pugnare spiritum adversum carnem et carnem adversum spiritum, ut non quae volumus illa faciamus (*Gal.* 5, 17) (sine dubio ea, quae extra voluntatem spiritus et extra voluntatem carnis designata sunt), ut si aliis nominibus diceremus, quia melius est hominem aut in virtute esse aut in malitia, quam in nullo horum; anima vero priusquam convertat se ad spiritum et unum efficiatur cum eo, dum adhaeret corpori et de carnalibus cogitat, neque in bono statu videtur esse neque manifeste in malo, sed esse animali, ut ita dixerim, similis. Melius autem est ut, si fieri potest, adhaerens spiritui efficiatur spiritalis; si vero id non potest, magis expedit eam vel carnis malitiam sequi, quam in suis positam voluntatibus animalis inrationabilis statum tenere.

Haec autem tractavimus volentes singularum assertionum disserere opiniones, ampliore quam voluimus usi excursu, uti ne latere nos putarentur ea, quae moveri solent ab his, qui quaerunt, utrum sit alia anima in nobis praeter hanc caelestem et rationabilem, quae etiam huic naturaliter adver-

---

[36] Anche se in linea teorica potrebbe sembrare preferibile uno stato di neutralità morale rispetto ad uno di aperto peccato, in realtà è preferibile abbracciare risolutamente questo secondo stato,

sono muovere da ogni parte. Vediamo perciò se a questo punto si possa osservare che, come è meglio per l'anima seguire lo spirito allorché questo vince la carne, cosí, anche se sembra peggio per l'anima seguire la carne che lotta contro lo spirito e vuole attirare a sé l'anima, tuttavia forse sarà meglio per l'anima essere tenuta dalla carne che restare nella sua volontà: infatti finché resta nella sua volontà, allora è quando essa è detta né calda né fredda (*Apoc.* 3, 15) ma ferma in condizione intermedia, per cui difficilmente e tardi potrà trovare la conversione. Se invece si unisce alla carne, può accadere talvolta che, diventata finalmente sazia dei mali che sopporta per i vizi della carne e come stanca dei gravissimi pesi della lussuria e della libidine, si converta piú facilmente e velocemente dalle sozzure della materia al desiderio delle cose celesti e alla grazia spirituale. Perciò bisogna ritenere che l'apostolo abbia detto che lo *spirito combatte contro la carne e la carne contro lo spirito affinché non facciamo quello che vogliamo* (*Gal.* 5, 17) (cioè quello che è estraneo sia alla volontà dello spirito sia alla volontà della carne) intendendo che, per dirla in altre parole, per l'uomo è meglio essere nella virtú o nella malvagità piuttosto che in nessuna delle due condizioni: infatti prima che l'anima si converta allo spirito e diventi una cosa sola con lui, finché è unita al corpo e ha pensieri carnali, si trova in condizione né buona né chiaramente cattiva, ma è, per cosí dire, simile ad un animale. È meglio che, se può, unendosi allo spirito diventi spirituale: se però non è capace, le conviene seguire la malvagità della carne, piuttosto che, rimanendo nella sua volontà, trovarsi nella condizione di animale irrazionale.

Abbiamo trattato questo argomento, con digressione piú ampia di quanto avremmo desiderato, per esaminare le singole opinioni, affinché non si pensasse che noi passiamo sotto silenzio gli argomenti che avanzano coloro i quali si chiedono se non ci sia in noi, oltre quella razionale e cele-

---

che ingenerando sazietà e disgusto può provocare salutare reazione, meno facilmente conseguente ad uno stato di indifferenza.

setur et vocetur vel caro vel sapientia carnis vel anima carnis.

4. – Nunc iam videamus, quid etiam adversum haec responderi soleat ab his, qui defendunt unum esse in nobis motum et unam vitam unius eiusdemque animae, cuius sive salus sive perditio secundum actus suos ipsi proprie adscribatur. Et primo videamus, cuiusmodi sint passiones animi, quas patimur, ubi sentimus intra nosmet ipsos velut in partes nos rapi per singula, cum pugna quaedam fit cogitationum in cordibus nostris et quaedam nobis verisimilitudines suggeruntur, quibus nunc in hoc, nunc in aliud inclinemur, quibusque nunc quidem arguimur, nunc vero nosmet ipsos amplectimur. Nihil autem magnum est, si mala ingenia dicamus quia varium ac sibi ipsi repugnans iudicium habeant et a semet ipso discordans, cum etiam in omnibus hominibus ita inveniatur, si quando deliberatio incertae rei ad consilium venerit et prospicitur vel consulitur, quid rectius vel utilius eligatur[37]. Nihil ergo mirum si duae verisimilitudines sibi invicem occurrentes et contraria suggerentes in diversas partes animum rapiunt. Verbi causa, si cogitatio invitet aliquem ad fidem et timorem dei, tunc non potest dici quia caro adversum spiritum pugnat; sed dum incertum est quod verum et utile est, animus in diversa raptatur .Ita et cum putatur caro ad libidinem provocare, consilium vero melius huiuscemodi incitamentis resistit, non putandum est vitam esse aliquam aliam, quae adversum aliam resistat, sed naturam corporis, quae repleta sativi humoris loca evacuare gestit atque deplere; sicut nec contraria aliqua virtus aut vita alterius animae putanda est, quae nobis excitat sitim et provocat ad bibendum, vel quae esurire facit et inritat ad cibum; sed sicut haec naturalibus motibus corporis vel adpetuntur vel evacuantur, ita et naturalis seminis congregatus per tempus in suis locis umor expelli gestit et abici, quod in tantum nequaquam inpulsu

[37] I conflitti interiori e la lotta contro le inclinazioni cattive, piuttosto che facendo ricorso alla dottrina delle due anime, vengono ora spiegati sulla base di una sola anima, in due modi: 1) incertezza di valutazione dell'anima, che perciò è tirata in direzioni opposte

ste, anche un'altra anima, per natura avversa all'altra, che è chiamata carne, sapienza della carne, anima della carne.

4. — Vediamo ora che cosa sian soliti rispondere a queste affermazioni quanti sostengono che uno solo è in noi l'impulso e una sola la vita di una sola e stessa anima, la cui salvezza o perdizione dipende soltanto dalle sue azioni. Per prima cosa vediamo di che genere siano le passioni che sopportiamo quando ci sentiamo quasi tirati in parti opposte su singole questioni, allorché avviene quasi uno scontro di pensieri nei nostri cuori e ci vengono prospettate alcune parvenze di verità, per cui incliniamo ora da una parte ora dall'altra, e per le quali ora ci sentiamo rimproverati, ora invece approvati da noi stessi. Non c'è nulla di straordinario, se diciamo che i cattivi ingegni hanno giudizi molteplici contrastanti e contraddittori, poiché anche in tutti gli uomini avviene cosí quando si deve decidere su questione incerta e si osserva e si esamina che cosa piú giusto e utile si debba scegliere. Perciò non c'è nulla di strano se due alternative ugualmente verisimili, in contrasto fra loro e che ci propongono cose contrarie, traggano l'animo in opposte direzioni. P. es., se il pensiero invita uno alla fede e al timor di Dio, allora non possiamo dire che la carne combatte contro lo spirito; ma se è incerto che cosa sia vero e utile, allora l'anima è tirata in parti opposte. Cosí quando crediamo che la carne spinga alla libidine ma la ragione resiste bene a questi incitamenti, non dobbiamo pensare che ci sia un principio di vita che resista contro l'altro, ma piuttosto che la natura del corpo cerca di eliminare e gettar fuori l'umore generativo di cui è piena, cosí come non dobbiamo credere che sia la forza o il principio vitale contrario di un'altra anima che provochi in noi la sete e ci spinga a bere o che ci faccia aver fame e ci spinga a mangiare. Ma come cibo e bevanda son ricercati e poi evacuati per impulsi naturali del corpo, cosí l'umore del seme naturale, che si è concentrato a poco a poco nella sua sede, desidera esser eliminato e messo fuori; e perché

---

in ugual misura; 2) necessità fisiologiche dell'organismo umano che l'anima può volgere al male.

alterius cuiusquam provocationis efficitur, ut interdum etiam sponte soleat egeri.

Cum ergo dicitur quia « caro pugnat adversum spiritum », ita intellegunt isti quia usus vel necessitas vel delectamentum carnis provocans hominem abstrahit et abducit a divinis et spiritalibus rebus. Pro necessitate etenim corporis abstracti, divinis et in aeternum profuturis rebus vacare non sinimur, sicut rursum in divinis et spiritalibus anima vacans et spiritui dei coniuncta inpugnare dicitur carnem, dum resolvi eam deliciis non sinit et voluptatibus fluitare, quibus naturaliter delectatur. Hoc modo etiam illud adserunt, quod dictum est: « Sapientia carnis inimica est deo » (*Rom.* 8, 7), non quo vere animam habeat caro vel sapientiam propriam, sed sicut abusive dicere solemus et sitire terram et velle eam bibere aquam (hoc utique, quod dicimus velle, non proprie sed abusive proferimus, velut si dicamus iterum quia domus reconponi vult, et alia multa his similia), ita et sapientia carnis accipienda est vel quod dictum est quia « caro concupiscit adversum spiritum ». Adicere solent etiam illud, quod dictum est: « Vox sanguinis fratris tui clamat ad me de terra » (*Gen.* 4, 10). Quod enim clamat ad deum, non est proprie sanguis ille, qui effusus est, sed abusive sanguis clamare dicitur, dum eius qui sanguinem effudit a deo vindicta deposcitur. Sed et illud, quod apostolus ait: « Video autem aliam legem in membris meis » (*Rom.* 7, 23), ita intellegunt tamquam si dixisset quod is, qui verbo dei vacare vult, pro necessitatibus et usibus corporalibus, quae velut lex quaedam corpori inest, distrahitur atque divellitur et inpeditur, ne sapientiae dei vacans intentius possit divina contueri mysteria[38].

5. – Quod vero inter carnis opera descriptae sunt esse etiam haereses et invidiae et contentiones (*Gal.* 5, 19 sgg.) vel cetera, ita accipiunt quod anima, cum crassioris sensus fuerit effecta, ex eo quod corporis sese passionibus subdit,

---

[38] È evidente l'incidenza della componente esegetica in ogni aspetto dell'opera origeniana: una accorta interpretazione può revocare in dubbio i passi scritturistici su cui insste la dottrina delle due anime.

ciò avvenga c'è tanto poco bisogno dello stimolo di eccitazione prodotta da altri, che talvolta l'umore fuoriesce anche da solo.

Perciò quando si dice che la carne combatte contro lo spirito, costoro intendono che la pratica la necessità e il diletto della carne spingono l'uomo, distogliendolo e allontanandolo dalle realtà spirituali e divine. Infatti distratti dalle necessità corporee, non abbiamo la possibilità di attendere alle cose divine che ci saranno utili per l'eternità, come inversamente, quando l'anima attende alle cose divine e spirituali ed è unita allo spirito di Dio, diciamo che combatte la carne, non permettendole di abbandonarsi ai piaceri e di lasciarsi trascinare dalla voluttà, da cui per natura trae diletto. E spiegano il passo in cui è detto: *La sapienza della carne è nemica di Dio* (*Rom.* 8, 7) non nel senso che la carne abbia veramente un'anima propria e una sua sapienza, ma nel senso che, come impropriamente diciamo che la terra ha sete e desidera l'acqua (dove diciamo *desidera* non in senso proprio ma figurato, come se dicessimo ancora che una casa desidera essere ricostruita e cose del genere), cosí bisogna intendere anche la sapienza della carne e il passo in cui è detto che la carne desidera contro lo spirito. Aggiungono altresí il passo in cui è detto: *La voce del sangue di tuo fratello grida a me dalla terra* (*Gen.* 4, 10). Ciò che grida a Dio non è propriamente il sangue versato, ma in senso figurato si dice che il sangue grida, poiché si chiede a Dio vendetta su colui che ha versato il sangue. E quel che dice l'apostolo: *Mi accorgo di un'altra legge nelle mie membra* (*Rom.* 7, 23) interpretano come se Paolo abbia voluto dire che chi vuole attendere alla parola di Dio viene distratto e distolto dalle necessità e dalla pratica del corpo, che di esso costituiscono come una legge e gli impediscono di attendere alla sapienza di Dio e di contemplare piú attentamente i misteri divini.

5. – Quanto poi al fatto che fra le opere della carne sono ricordate anche scissioni, manifestazioni d'invidia, discordie, ecc. (*Gal.* 5, 19 sgg.), essi intendono nel senso che l'anima, avendo acquistato sensibilità piú grossolana per essersi abbandonata alle passioni del corpo, oppressa dalla

oppressa vitiorum molibus et nihil subtile vel spiritale sentiens, caro dicitur effecta et inde nomen trahit, in quo plus studii vel propositi gerit. Addunt etiam haec requirentes: Quis invenietur, vel quis dicetur conditor mali huius sensus, qui sensus dicitur carnis? quia alium nullum creatorem animae et carnis quam deum credendum esse defendunt. Et si dicamus quia bonus deus in ipsa conditione sua aliquid sibi creavit inimicum, utique absurdum videbitur. Si ergo scriptum est quia « sapientia carnis inimica est deo » et hoc factum ex conditione dicetur, videbitur ipse deus naturam sibi aliquam fecisse inimicam, quae ei non potest esse subiecta nec legi eius, quippe si animal esse putabitur de quo haec dicuntur. Quodsi ita recipiatur, quid iam differre videbitur ab his, qui diversas naturas esse animarum dicunt creatas, quae naturaliter vel salvandae sint vel perituraе? Quod utique solis haereticis placet, qui dum iustitiam dei pia ratione adseverare non possunt, huiuscemodi impietatis figmenta componunt.

Et nos quidem, prout potuimus, ex singulorum personis quae dici possent disputationis modo de singulis dogmatibus in medium protulimus; qui autem legit, eligat ex his quae magis amplectenda sit ratio[39].

[39] Origene piú volte invita il lettore a scegliere fra ipotesi alternative: cfr. *Princ.* I 6, 4; I 7, 1; II 3, 7.

mole dei vizi e incapace di sensibilità acuta e spirituale, è detta come fosse diventata carne e trae nome da quella cui piú si applica e si dedica. Aggiungono ancora quelli che esaminano questi argomenti: Chi sarà, chi diremo creatore di questo senso cattivo, che è detto senso della carne?, perché essi sostengono che nessun altro bisogna credere creatore dell'anima e della carne se non Dio. E se sosteniamo che nella sua creazione il Dio buono ha creato qualcosa che gli è nemico, certo ciò sembrerà assurdo. Pertanto se è scritto che la sapienza della carne è nemica di Dio e noi diciamo che ciò è avvenuto dalla creazione, sembrerà che Dio stesso abbia creato una natura a lui nemica che non può essere soggetta né a lui né alla sua legge, se si riterrà dotata di anima propria la carne su cui si fanno queste affermazioni. Ma se si accetta questo concetto, che differenza c'è rispetto a coloro che affermano la creazione di diverse nature di anime, destinate per costituzione alla salvezza o alla perdizione? E questo affermano soltanto gli eretici, che non riuscendo a spiegare secondo l'ortodossia la giustizia di Dio, propongono trovate di questo genere.

Per quanto abbiamo potuto, nella persona dei singoli contendenti abbiamo proposto ciò che si poteva dire a mo' di disputa sulle singole dottrine. Il lettore sceglierà la spiegazione che gli sembrerà piú accettabile.

CAPITOLO VIII

LA REDENZIONE

1. – Abbiamo visto come, non appena avvenuto il peccato delle creature razionali con conseguente distinzione in varie categorie (angeli, uomini, demoni) e loro collocazione nell'ambito del mondo creato, cominci subito anche l'azione pedagogica del Logos divino, tesa al recupero di tutte le creature peccatrici. Essa si esercita attraverso una lunghissima vicenda, che abbraccerà piú mondi successivi, e in diverse maniere: il momento culminante e decisivo di essa è rappresentato dall'incarnazione stessa del Figlio di Dio, per cui egli è disceso fra gli uomini e come uno di loro ha operato in mezzo a loro.

In questo considerare l'incarnazione non come avvenimento isolato bensí inserito in tutto un contesto preciso di carattere soteriologico, abbracciante l'intera economia vetero e neotestamentaria Origene continuava e sviluppava una linea di pensiero che, già abbozzata da Giustino, era stata ampiamente elaborata da Ireneo. Essa tendeva a contrastare soprattutto la dottrina gnostica che, considerando la economia veterotestamentaria opera del Dio inferiore, il Dio appunto del VT creatore del mondo, la distaccava completamente dall'economia del Dio sommo, il padre di Cristo rivelatosi nel NT, e la considerava irrilevante al fine della salvezza degli uomini. Teneva però anche presente una obiezione che veniva da parte pagana, e che si può riassumere nell'interrogativo: perché cosí tardi? (*C. Cels.* IV 8): cioè, se Dio ha avuto intenzione di salvare l'uomo corrotto dal peccato, perché ha atteso tanti secoli dopo la caduta

e non lo ha fatto prima? Ad ambedue queste difficoltà di diverso genere si rispondeva col concetto della rivelazione progressiva: l'incarnazione del Figlio di Dio, per risultare veramente efficace, non si è potuta verificare immediatamente dopo il peccato, allorché gli uomini non erano assolutamente in grado di recepirne il valore, ma ha dovuto essere preceduta da un lungo periodo di preparazione, per verificarsi al momento della pienezza e della maturità dei tempi. Tale preparazione è avvenuta in vari modi presentati nel VT: sia direttamente nelle sue apparizioni ai patriarchi (teofanie), sia per opera dei profeti da lui inviati, il Logos ha gradatamente preparato il momento decisivo della sua azione, cioè quello dell'incarnazione.

Per presentare l'incarnazione nel contesto dell'azione pedagogica del Logos abbiamo qui scelto due passi. Il primo, *C. Cels.* IV 4-9, risponde a varie obiezioni di Celso circa l'incarnazione del Figlio di Dio e in questo contesto presenta tutto il piano provvidenziale che ha consigliato a Dio di far avvenire l'incarnazione soltanto dopo un lungo periodo di preparazione. Il secondo passo, *Princ.* III *5*, 5-8, presenta la necessità dell'incarnazione nella trama del disegno pedagogico suddetto: le creature destinate dal Logos a provvedere all'umanità, profeti, angeli, ecc., non erano piú in condizione di svolgere un'opera effettivamente utile, sí che è diventata indispensabile la stessa presenza del Logos in terra in forma umana. Il motivo tradizionale della preparazione progressiva, sotteso anche in *C. Cels.* IV 8-9, qui viene atteggiato in forma piú drammatica, che tien conto del parziale fallimento del piano pedagogico divino a causa dell'insufficienza delle creature prepostevi ad aver ragione della forza del male.

In questo passo del *De principiis* la visuale origeniana non è ristretta, come nel passo del *C. Celsum* e altrove, ai soli uomini, ma si allarga — secondo la trama peculiare dell'opera — a tutte le creature razionali: ciò diventa evidente soprattutto nella parte conclusiva del passo (*Princ.* III 6), che per esigenze di struttura verrà presentato nel c. 9. Ma già nella parte che presentiamo qui Origene fissa le linee fondamentali del suo pensiero a proposito di I *Cor.*

15,28 «allorché tutto gli sarà sottoposto, allora anche il Figlio si sottometterà a lui che gli ha sottoposto tutto»: la sottomissione di noi a Cristo e di Cristo al Padre è la realizzazione della nostra salvezza. Essa sarà operata dal Logos senza far mai violenza alla libera volontà delle creature razionali, che permette loro di opporsi alla volontà salvifica di Dio. Ma attraverso la lunga vicenda questa volontà salvifica riuscirà a prevalere, attraverso i vari modi in cui si estrinseca, realizzando la piena sottomissione (volontaria) di tutti a Dio.

2. – Nel *De principiis*, opera destinata non ad una esposizione elementare ma all'approfondimento di determinati punti di dottrina, Origene solo di passaggio, nella trama del vasto disegno pedagogico sopra presentato, accenna al fine dell'incarnazione: si preoccupa invece molto di piú di studiare il modo dell'incarnazione, cioè come è stato possibile che il Figlio di Dio abbia rivestito un corpo umano. Questo punto era allora al centro della polemica con gli gnostici: infatti costoro, limitando la salvezza apportata dal Salvatore celeste allo spirito dell'uomo e tutt'al piú all'anima e negandola invece al corpo, destinato alla distruzione finale con tutta la materia, conseguentemente negavano che Cristo incarnandosi avesse assunto un vero e proprio corpo di materia carnale uguale a quello di tutti gli uomini. Come chiave interpretativa della redenzione vale per gli gnostici, come per gli ortodossi, il principio che Cristo ha assunto tutto ciò che ha redento: poiché egli ha salvato e redento lo spirito e l'anima umana, egli ha assunto sulla sua persona divina uno spirito e un'anima umani; non però un corpo reale e carnale, perché questo non era suscettibile di salvezza nella sua materialità. Ne risultava l'affermazione che Cristo aveva assunto soltanto un corpo apparente, poco piú che un fantasma, al solo scopo di poter operare fra gli uomini quasi fosse esteriormente uno di loro (= docetismo).

I teologi anteriori ad Origene, soprattutto Ireneo e Tertulliano, in polemica con gli gnostici, avevano chiaramente affermato l'integrità del corpo umano assunto da Cristo: venuto a salvare tutto l'uomo, non soltanto l'anima ma

anche il corpo, Cristo ha assunto un uomo completo, non soltanto anima e spirito, ma anche corpo. Origene riprende e sviluppa questo concetto, sempre in funzione antignostica, ma inserendolo specificamente nella trama della sua peculiare concezione dell'uomo. Abbiamo infatti visto che per lui l'anima preesiste al corpo umano, in quanto essa è una creatura razionale peccatrice, immessa nel corpo proprio per espiare il suo peccato. Sul fondamento fornitogli da questa dottrina egli spiega anche il modo dell'incarnazione del Figlio di Dio. Secondo Origene, l'anima umana assunta da Cristo è quella delle creature razionali che in modo piú completo e perfetto liberamente ha aderito al Logos divino, rispondendo perciò pienamente all'atto di bontà che il Logos aveva fatto creandola: in tal senso l'unione fra il Logos e l'anima umana si colloca anteriormente al vero e proprio momento dell'incarnazione, in cui il composto Logos-anima si riveste in Maria vergine di un corpo umano vero e reale. All'acutezza di Origene non sfugge quello che sarebbe poi stato il punto piú problematico della controversia cristologica: se si ammette l'unione del Logos divino con un'anima umana, si ammettono in lui due principi volitivi e operativi. In Origene la difficoltà era acuita dal fatto che egli tende a salvaguardare in ogni modo la libertà di scelta dell'anima umana, come di ogni creatura razionale: perciò si deve porre la questione di un eventuale distacco dal Logos dell'anima umana da lui assunta. Egli risolve la difficoltà servendosi di un esempio in uso presso le scuole filosofiche: un pezzo di ferro posto sul fuoco diventa incandescente ed è pervaso dal calore in modo tale che, pur essendo di per sé il ferro in condizioni di accogliere, oltre che il caldo, anche il freddo, tuttavia — dato il contatto con la fonte di calore — esso effettivamente non può piú accogliere il freddo. Analogamente l'anima umana di Cristo, cioè la creatura razionale che ha aderito perfettamente a lui, totalmente pervasa dall'amore del Logos non è in condizione di accogliere alcun sentimento che sia in contrasto con questo amore. L'unione è tanto stretta che Origene formula chiaramente quel concetto che poi sarà detto della *communicatio idiomatum*: pur sussistendo in Cristo una

natura divina ed una natura umana distinte fra loro, in forza dell'unione noi possiamo predicare dell'umanità ciò che propriamente è della divinità e viceversa: possiamo perciò dire che il Figlio di Dio è morto, mentre specificamente è morto solo l'uomo assunto dal Figlio di Dio. Troppo legata ad una concezione antropologica, quella dell'anima preesistente, che col tempo sarebbe stata considerata inaccettabile da parte dei cristiani, la dottrina origeniana dell'incarnazione non ha avuto fortuna neppure nella tradizione alessandrina. Essa comunque ha un suo preciso significato nell'ambito della riflessione cristologica origeniana, non soltanto perché l'anima assunta da Cristo, data la sua peculiare condizione, fa da elemento di mediazione fra il Logos e il corpo materiale, ma soprattutto perché essa è proposta da Origene come modello cui si deve affisare ogni cristiano per aderire sempre piú strettamente a Cristo.

3. – Nel contesto della tendenza, prevalente fino a qualche decennio fa, a valorizzare in Origene piuttosto la componente ellenistica che non quella specificamente cristiana, anche il valore redentivo della morte di Gesú veniva in lui sottovalutato. Origene avrebbe visto in Cristo-Logos soprattutto il maestro, il divino pedagogo che con l'insegnamento e l'esempio guida alla salvezza le creature razionali, e solo marginalmente il redentore che salva gli uomini con la sua morte. Quanto Origene espone su questo tema sarebbe da intendere soltanto come ossequio esterno ai dati della scrittura e della tradizione (De Faye, Koch). In effetti Origene nel *De principiis* trascura quasi del tutto di trattare della morte di Cristo, proposta solo come esempio di ubbidienza in III 5, 6; ma questo tema, in quanto elaborato da Origene in sostanziale accordo con la tradizione, non rientrava nei fini che l'autore si era prefisso con quell'opera. E abbiamo già messo in guardia contro l'intollerabile deformazione cui si giunge considerando Origene autore di questa sola opera. In altri scritti a noi giunti la morte di Gesú è trattata a fondo e con sistematicità come prima d'allora ancora non si era fatto. Oltre spunti numerosissimi sparsi nelle omelie e nei commentari, ricordiamo — fra i contesti

piú vasti in argomento — *Co. Io.* VI 53-58; *Ho. Lev.* 3, 1; 9, 5; *Ho. Num.* 24, 1; *Ho. Ios.* 3, 5. Ci limitiamo qui a proporre il primo di questi passi, il piú ampio e completo di tutti.

In esso compaiono tutti i temi maggiori della dottrina origeniana della redenzione: la morte di Gesú vista come espiazione per i delitti del popolo, in relazione con i sacrifici veterotestamentari del Tempio e soprattutto con i passi del Deuteroisaia sul Servitore di Jahvé, e con piú larga apertura sul sacrificio anche fra i pagani e sul sacrificio dei martiri; ripresa e sviluppo del tema della *Lettera agli Ebrei*, secondo cui Gesú è insieme sommo sacerdote e vittima: sacerdote nella divinità, vittima nella umanità; ripresa del tema paolino che vede la morte di Cristo in croce come vittoria sulle potenze infernali che, in forza del peccato, tenevano in schiavitú l'uomo; valore universale della morte di Cristo, ma a patto che l'uomo risponda positivamente all'azione divina. La morte di Gesú — afferma esplicitamente Origene sulle tracce di Paolo — ha riconciliato Dio con l'uomo, e solo essa poteva operare tale riconciliazione.

Origene non afferma soltanto che tutti gli uomini sono stati redenti dalla morte di Cristo, ma chiarisce (*Dial. Heracl.* 6-8), in polemica contro gli gnostici, che tutto l'uomo è stato redento, anima e corpo (e non soltanto l'anima e lo spirito): Adamo ha peccato nella sua integrale umanità, con lo spirito con l'anima e col corpo: perciò Gesú ha assunto un'umanità completa di spirito anima e corpo. Fin qui Origene è in linea con la tradizione a lui precedente, anche se i dati tradizionali sono da lui meglio sistemati e soprattutto arricchiti con una quantità di passi scritturistici da lui adoperati per la prima volta. Molto piú cauto e problematico si fa invece il tono di Origene allorché egli dilata in senso cosmico il significato della redenzione di Cristo. *Col.* 1, 20 « Ha pacificato col suo sangue ciò che è in terra e ciò ch'è nei cieli » viene inteso da Origene nel senso che la morte di Cristo ha operato la salvezza anche delle creature angeliche; e come si è fatto uomo con gli uomini, cosí Cristo si è fatto angelo con gli angeli. Siamo nel contesto della cosmica vicenda esposta

nel *De principiis*, e soprattutto della piena coscienza che Origene ha che non ci può essere una sola creatura nel mondo cui non abbia arrecato salvezza e giovamento la morte di Cristo; anche se, ovviamente, egli non può non restare incerto circa il modo con cui il sacrificio di Gesú ha salvato e soccorso gli angeli. In tutti i passi in cui accenna questo tema, non è dubbio che Origene si riferisca alla morte di Gesú sul Calvario. Soltanto in un passo del *De principiis* (IV 3, 13), in un contesto escatologico fortemente problematico, egli prospetta con la massima cautela la possibilità di una ripetizione, in cielo, del sacrificio di Cristo a beneficio e salvezza delle creature demoniache. Rinviando per i particolari al commento *ad loc.*, qui osserviamo in linea generale che si tratta di un passo isolato, presentato con prudenza, che non può perciò da solo valere come rappresentativo del piú autentico pensiero origeniano in materia, ma che comunque soprattutto testimonia l'intensità con cui l'autore ha sentito il significato cosmico e assolutamente universale del sacrificio di Cristo sulla croce.

1. - AZIONE PEDAGOGICA DEL LOGOS.

[*Contra Celsum* IV 4-9] 4. – Λελέξεται οὖν ὅπερ ἡμῖν καὶ Ἰουδαίοις προσάγει ὁ Κέλσος καὶ πρὸς αὐτόν· ὅτι ἄρα, ὦ οὗτος, οἶδεν ὁ ἐπὶ πᾶσι θεὸς τὰ ἐν ἀνθρώποις ἢ οὐκ οἶδεν; ἀλλ' εἴπερ τίθης εἶναι θεὸν καὶ πρόνοιαν, ὡς ἐμφαίνει σου τὸ σύγγραμμα, ἀναγκαῖον αὐτὸν εἰδέναι. εἰ δ' οἶδεν, διὰ τί οὐκ ἐπανορθοῖ; ἢ ἡμῖν μὲν ἀναγκαῖον ἀπολογεῖσθαι, διὰ τί εἰδὼς οὐκ ἐπανορθοῖ· σοὶ δὲ, μὴ πάνυ ἐμφαίνοντι διὰ τοῦ συγγράμματος τὸν Ἐπικούρειον ἀλλὰ προσποιουμένῳ πρόνοιαν εἰδέναι, οὐκ ἐπ' ἴσης λελέξεται, διὰ τί εἰδὼς τὰ ἐν ἀνθρώποις πάντα ὁ θεὸς οὐκ ἐπανορθοῖ οὐδὲ θείᾳ δυνάμει ἀπαλλάσσει πάντας τῆς κακίας; ἀλλ' οὐκ αἰσχυνόμεθα λέγειν ὅτι ἀεὶ μὲν πέμπει τοὺς ἐπανορθωσομένους· οἱ γὰρ ἐπὶ τὰ βέλτιστα προκαλούμενοι λόγοι, θεοῦ αὐτοὺς δεδωκότος, εἰσὶν ἐν ἀνθρώποις· ἤδη δὲ τῶν διακονουμένων τῷ θεῷ πολλαί εἰσι διαφοραί, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ πάντῃ καὶ καθαρῶς πρεσβεύοντες τὰ τῆς ἀληθείας καὶ τὴν παντελῆ ἐπανόρθωσιν ἐργαζόμενοι, ὁποῖοι ἦσαν Μωϋσῆς καὶ οἱ προφῆται. παρὰ δὲ τούτους πάντας μεγάλη ἡ διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἐπανόρθωσις, οὐ τοὺς ἐν μιᾷ γωνίᾳ τῆς οἰκουμένης βουληθέντος μόνους θεραπεύεσθαι ἀλλὰ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτῷ καὶ τοὺς πανταχοῦ· σωτὴρ γὰρ ἦλθε πάντων ἀνθρώπων (I *Tim.* 4, 10)[1].

---

[1] La diffusione del messaggio cristiano rispetto al ristretto ambito della religione giudaica è motivo apologetico a favore della religione

[*Contro Celso* IV 4-9] 4. – Si potrà perciò rivolgere a Celso l'obiezione che egli muove a noi ed ai Giudei: allora, mio caro, il Dio supremo sa o non sa quello che avviene fra gli uomini? Ma se tu stabilisci che esiste un dio ed una provvidenza, come la tua opera lascia intendere, egli deve saperlo per forza. E se lo sa, perché non raddrizza le cose? O forse noi abbiamo il dovere di spiegare, come mai sapendo non opera miglioramenti? Allorché nella tua opera tu non mostri di essere precisamente un epicureo, ma pretendi di riconoscere la provvidenza, tu non puoi egualmente spiegare perché Dio, conoscendo tutte le cose dell'umanità, non le raddrizza, né con la sua potenza divina allontana tutti gli uomini dal male. D'altra parte noi non abbiamo vergogna di affermare che in ogni tempo Dio manda quelli che intendono raddrizzare l'umanità; difatti proprio per concessione di Dio esistono fra gli uomini le dottrine, che invitano alla vita migliore. Ora, fra i ministri di Dio esistono molte differenze: ve ne sono alcuni pochi, che predicano la verità con tutta la loro forza e la loro purezza, ed operano quindi una conversione completa, quali furono Mosè ed i profeti. Ma superiore a quella di tutti costoro è la conversione operata da Gesú, che ha voluto sanare non soltanto gli abitanti di un angolo della terra, ma per quanto era in lui, del mondo intero, poiché egli è venuto come *salvatore di tutti gli uomini* (I *Tim.* 4, 10).

---

cristiana, che sottolinea il progresso fra la vecchia e la nuova economia. Cfr. anche *Princ.* IV 1, 1.

5. – Μετὰ ταῦθ' ὁ γενναιότατος Κέλσος οὐκ οἶδ' ὁπόθεν λαβὼν ἐπαπορεῖ πρὸς ἡμᾶς ὡς λέγοντας ὅτι αὐτὸς κάτεισι πρὸς ἀνθρώπους ὁ θεός· καὶ οἴεται ἀκολουθεῖν τούτῳ τὸ τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν αὐτὸν καταλιπεῖν. οὐ γὰρ οἶδε δύναμιν θεοῦ καὶ «ὅτι πνεῦμα κυρίου πεπλήρωκε τὴν οἰκουμένην, καὶ τὸ συνέχον τὰ πάντα γνῶσιν ἔχει φωνῆς» (*Sap.* 1,7), οὐδὲ συνιέναι δύναται τὸ «οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ; λέγει κύριος» (*Ier.* 23,24), οὐδὲ βλέπει ὅτι κατὰ τὸν Χριστιανῶν λόγον οἱ πάντες «ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ ἐσμὲν» (*Act.* 17,28), ὡς καὶ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ἀθηναίους δημηγορίᾳ ἐδίδαξε. κἂν ὁ θεὸς τοίνυν τῶν ὅλων τῇ ἑαυτοῦ δυνάμει συγκαταβαίνῃ τῷ Ἰησοῦ εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον, κἂν ὁ ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγος, θεὸς (*Io.* 1,1-2) καὶ αὐτὸς ὤν, ἔρχηται πρὸς ἡμᾶς, οὐκ ἔξεδρος γίνεται οὐδὲ καταλείπει τὴν ἑαυτοῦ ἕδραν, ὡς τινὰ μὲν τόπον κενὸν αὐτοῦ εἶναι ἕτερον δὲ πλήρη, οὐ πρότερον αὐτὸν ἔχοντα. ἐπιδημεῖ δὲ δύναμις καὶ θειότης θεοῦ δι' οὗ βούλεται καὶ ἐν ᾧ εὑρίσκει χώραν, οὐκ ἀμείβοντος τόπον οὐδ' ἐκλείποντος χώραν αὐτοῦ κενὴν καὶ ἄλλην πληροῦντος. ἵνα γὰρ καὶ ἐκλείπειν αὐτὸν φῶμεν καὶ ἄλλον τινὰ πληροῦν, οὐ περὶ τόπου τὸ τοιοῦτον ἀποφανούμεθα· ἀλλὰ τὴν μὲν τοῦ φαύλου καὶ κεχυμένου ἐν τῇ κακίᾳ ψυχὴν φήσομεν καταλείπεσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ τοῦ βουλομένου ζῆν κατ' ἀρετὴν ἢ καὶ προκόπτοντος ἢ καὶ ἤδη ζῶντος κατ' αὐτὴν ἀποφανούμεθα πληροῦσθαι ἢ μετέχειν θείου πνεύματος. οὐ χρεία οὖν εἰς τὴν τοῦ Χριστοῦ κάθοδον ἢ εἰς τὴν πρὸς ἀνθρώπους ἐπιστροφὴν τοῦ θεοῦ καταλείπεσθαι ἕδραν μείζονα καὶ μεταβάλλεσθαι τὰ τῇδε[2], ὡς ὁ Κέλσος οἴεται, λέγων· εἰ γὰρ ἕν τι τῶν τῇδε τοὐλάχιστον μεταβάλοις, ἀνατραπέντα οἰχήσεταί σοι τὰ πάντα. εἰ δὲ χρὴ λέγειν μεταβάλλειν παρουσίᾳ δυνάμεως θεοῦ καὶ ἐπιδημίᾳ τοῦ λόγου εἰς ἀνθρώπους τινά, οὐκ

---

[2] Lo stesso concetto è piú ampiamente sviluppato a *Princ.* IV 4,3: in quanto incircoscrittibile e incorporeo, il Logos divino può far partecipare tutti di sé senza essere diminuito e la sua onnipre-

5. – Dopo di questo il valorosissimo Celso, non so per quale ragione, ci critica per il fatto che noi diciamo: « *Dio in persona scenderà fra gli uomini* », e ritiene che da questa nostra affermazione si debba dedurre che « *Dio abbandona il suo trono* ». Il fatto è ch'egli ignora la potenza di Dio, e non sa che *lo Spirito del Signore riempie il mondo, ed esso, che contiene ogni cosa, ha conoscenza di ogni voce* (*Sap.* 1, 7), e non è capace di comprendere quel passo: *non riempio io forse il cielo e la terra? dice il Signore* (*Ier.* 23, 24). Celso non vede che secondo la dottrina cristiana tutti noi *in lui abbiamo la vita, il movimento e l'essere* (*Act.* 17, 28), come anche Paolo ha insegnato nel suo discorso pubblico agli Ateniesi. Pertanto, anche quando il Dio dell'universo con la sua potenza discende con Gesú nella vita degli uomini, anche quando il Verbo « *che in principio era presso Dio, ed era Dio egli stesso* » (*Io.* 1, 1-2), viene fra noi, non lascia il suo posto, non abbandona il suo trono, quasi ci sia un luogo rimasto vacante di lui, e dopo ci sia un luogo pieno di lui, che prima non lo conteneva. In realtà la potenza e la divinità di Dio alberga negli uomini, per mezzo di quello che egli vuole, e nel quale egli trova posto, senza cambiar luogo e senza lasciare un posto vuoto per occuparne un altro. E cosí, quando noi diciamo che egli lascia un luogo e ne occupa un altro, non intendiamo spiegare ciò in senso locale; invece intendiamo dire che l'anima del peccatore immersa nel vortice del male è abbandonata da Dio, e per contro intendiamo asserire che l'anima di chi vuol vivere secondo la virtú, sia ch'egli abbia in essa progredito, sia che già stia in essa ben fermo, è riempita dello spirito divino o ne diviene partecipe. Stando cosí le cose, non è necessario per l'avvento di Cristo o perché Dio si rivolga agli uomini, che egli abbandoni un trono eccelso e che cambi le cose della terra, come Celso crede quando dice: « *se infatti tu muterai la minima cosa su questa terra, tu sconvolgerai e distruggerai ogni cosa* ». Ma se occorre dire che talune cose mutano per la presenza della potenza

---

senza non può essere limitata dal fatto di essersi incarnato in un corpo umano.

ὀκνήσομεν λέγειν μεταβάλλειν ἐκ φαύλου εἰς ἀστεῖον καὶ ἐξ ἀκολάστου εἰς σώφρονα καὶ ἐκ δεισιδαίμονος εἰς εὐσεβῆ τὸν παραδεξάμενον τὴν τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ ἐπιδημίαν εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.

6. — Εἰ δὲ καὶ πρὸς τὰ καταγελαστότατα τοῦ Κέλσου θέλεις ἡμᾶς ἀπαντᾶν, ἄκουε αὐτοῦ λέγοντος· ἀλλὰ γὰρ ἀγνοούμενος ὁ θεὸς ἐν ἀνθρώποις καὶ παρὰ τοῦτ' ἔλαττον ἔχειν δοκῶν ἐθέλοι ἂν γνωσθῆναι καὶ τοὺς πιστεύοντάς τε καὶ ἀπιστοῦντας διαπειράσαι, καθάπερ οἱ νεόπλουτοι τῶν ἀνθρώπων ἐπιδεικτιῶντες; πολλὴν ⟨γοῦν⟩ τινα καὶ πάνυ θνητὴν φιλοτιμίαν τοῦ θεοῦ καταμαρτυροῦσι. φαμὲν οὖν ὅτι ἀγνοούμενος θεὸς ὑπὸ φαύλων ἀνθρώπων οὐ παρὰ τὸ αὐτὸς ἔλαττον ἔχειν δοκεῖν θέλοι ἂν γνωσθῆναι, ἀλλὰ τὸ τὴν γνῶσιν αὐτοῦ κακοδαιμονίας ἀπαλλάσσειν τὸν γινώσκοντα. ἀλλ' οὐδὲ διαπειράσαι θέλων τοὺς πιστεύοντας ἢ τοὺς ἀπιστοῦντας ἤτοι αὐτὸς ἀῤῥήτῳ καὶ θείᾳ δυνάμει ἔν τισιν ἐπιδημεῖ ἢ πέμπει τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ πιστεύοντας μὲν καὶ καταλαμβάνοντας αὐτοῦ τὴν θεότητα ἀπαλλάσσεσθαι πάσης κακοδαιμονίας, ἀπιστοῦντας δὲ μηδ' ἀπολογίας ἔτι χώραν ἔχειν, ὡς παρὰ τὸ μὴ ἀκηκοέναι καὶ δεδιδάχθαι οὐ πιστεύσαντας. τίς οὖν λόγος παρίστησιν ἀκολουθεῖν ἡμῖν τὸ τὸν θεὸν καθ' ἡμᾶς εἶναι ὡς τοὺς νεοπλούτους τῶν ἀνθρώπων ἐπιδεικτιῶντας; οὐ γὰρ ἐπιδεικτιᾷ ὁ θεὸς πρὸς ἡμᾶς, βουλόμενος ἡμᾶς συνιέναι καὶ νοεῖν αὐτοῦ τὴν ὑπεροχήν· ἀλλὰ τὴν ἀπὸ τοῦ γινώσκεσθαι ἡμῖν αὐτὸν ἐγγινομένην ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν μακαριότητα ἐμφύεσθαι ἡμῖν θέλων, πραγματεύεται διὰ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς ἀεὶ ἐπιδημίας τοῦ λόγου ἀναλαμβάνειν ἡμᾶς τὴν πρὸς αὐτὸν οἰκείωσιν. οὐδεμίαν οὖν θνητὴν φιλοτιμίας ὁ Χριστιανῶν λόγος καταμαρτυρεῖ τοῦ θεοῦ

7. — Οὐκ οἶδα δ' ὅπως φλυαρήσας μάτην ἐφ' οἷς ἐξεθέμεθα, ὕστερόν ποτε ἐκτίθεται ὅτι οὐ δι' αὐτὸν δεόμενος γνωσθῆναι ἀλλὰ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν γνῶσιν ἡμῖν παρασχεῖν ἑαυ-

di Dio e per l'avvento del Verbo fra gli uomini, noi non esiteremo ad affermare che si tratta di un mutamento dalla malizia umana alla virtú, dalla dissolutezza alla temperanza e dalla superstizione alla pietà, per chiunque abbia accolto nell'anima l'avvento del Verbo di Dio.

6. – Ora, se tu vuoi che andiamo a sbattere contro l'argomento piú ridicolo di Celso, ascoltalo quando dice: « *Ma può darsi che Dio, sconosciuto fra gli uomini, e per questo ritenendosi menomato, abbia voluto essere riconosciuto, e mettere alla prova i fedeli e gli infedeli, come tra gli uomini i nuovi ricchi che vogliono mettersi in mostra? In tal modo, si attribuisce a Dio un'ambizione eccessiva ed affatto umana!* ». Noi affermiamo intanto che Dio, sconosciuto per gli uomini malvagi, vorrebbe essere riconosciuto, non perché egli si ritiene menomato, ma perché la sua conoscenza allontana dalla malvagità quello che lo riconosce. Inoltre non è certo per il desiderio di mettere alla prova i fedeli o gli infedeli che egli alberga in taluni per la sua misteriosa e divina potenza, oppure invia il Cristo, ma piuttosto per allontanare da ogni malanno i fedeli che accolgono la sua divinità, e per far sí che gli infedeli non abbiano oltre scusa alcuna, sotto il pretesto che non credono, in quanto non hanno ascoltato e imparato il suo insegnamento. E poi, quale argomento può mostrare che dalla nostra dottrina discende la conseguenza che Dio appare come i nuovi ricchi desiderosi di mettersi in mostra? Dio infatti non è desideroso di ostentazione nei nostri riguardi, quando vuole che noi comprendiamo e immaginiamo la sua eccellenza; al contrario, egli vuole instaurare in noi la felicità, che giunge nelle nostre anime come risultato del conoscere lui, e si adopera, per mezzo del Cristo e dell'avvento costante del Verbo, a farci ottenere la comunione con lui. Pertanto la dottrina cristiana non attribuisce a Dio alcuna ambizione mortale.

7. – Quindi, non si capisce perché Celso, dopo avere cianciato inutilmente su quell'argomento che abbiamo riferito ora, alla fine afferma che « *Dio non ha bisogno di esser conosciuto per se stesso, ma per la nostra salvezza egli vuol dare a noi la conoscenza di se stesso, affinché coloro che la*

τοῦ βούλεται· ἵν' οἱ μὲν παραδεξάμενοι αὐτὴν χρηστοὶ γενόμενοι σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ παραδεξάμενοι ἀποδειχθέντες πονηροὶ κολασθῶσιν. καὶ ἐκθέμενός γε τὸ τοιοῦτον ἐπαπορεῖ λέγων· νῦν ἄρα μετὰ τοσοῦτον αἰῶνα ὁ θεὸς ἀνεμνήσθη δικαιῶσαι τὸν ἀνθρώπων βίον, πρότερον δὲ ἠμέλει; καὶ πρὸς τοῦτο δὲ φήσομεν ὅτι οὐκ ἔστιν ὅτ' οὐκ ἐβουλήθη δικαιῶσαι τὸν ἀνθρώπων βίον ὁ θεός, ἀλλὰ καὶ ἀεὶ ἐπεμελήθη διδοὺς ἀρετῆς ἀφορμὰς τοῦ ἐπανορθοῦσθαι τὸ λογικὸν ζῷον. κατὰ γὰρ ἑκάστην γενεὰν ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἰς ψυχάς, ἃς εὑρίσκει ὁσίας, μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας (*Sap.* 7,27) κατασκευάζει. καὶ εὑρεθεῖεν γ' ἂν ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις οἱ καθ' ἑκάστην γενεὰν ὅσιοι καὶ δεκτικοὶ τοῦ θείου πνεύματος, καὶ ὡς ἐπέστρεφον τοὺς καθ' αὐτοὺς ὅση δύναμις[3].

8. – Οὐδὲν δὲ θαυμαστὸν τὸ γενεαῖς τισι προφήτας γενονέναι, ὑπερέχοντας ἐν τῇ παραδοχῇ τῆς θειότητος διὰ τὸν ἐπὶ πλεῖον εὔτονον καὶ ἐρρωμένον βίον ἑτέρων προφητῶν, τινῶν μὲν κατ' αὐτοὺς ἄλλων δὲ προγενεστέρων ἢ μεταγενεστέρων. οὕτω δὲ οὐ θαυμαστὸν καί τινα καιρὸν γεγονέναι, ὅτ' ἐξαίρετόν τι χρῆμα ἐπιδεδήμηκε τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων καὶ διαφέρον παρὰ τοὺς προγενεστέρους αὐτοῦ ἢ καὶ μεταγενεστέρους. ἔχει δέ τι ὁ περὶ τούτων λόγος μυστικώτερον καὶ βαθύτερον καὶ μὴ πάνυ τι φθάνειν δυνάμενον ἐπὶ τὴν δημωδεστέραν ἀκοήν. καὶ δεῖ ὑπὲρ τοῦ ταῦτα σαφηνισθῆναι καὶ ἀπαντηθῆναι πρὸς τὰ λεγόμενα περὶ τῆς Χριστοῦ ἐπιδημίας, ὅτι νῦν ἄρα μετὰ τοσοῦτον αἰῶνα ὁ θεὸς ἀνεμνήσθη δικαιῶσαι τὸ ἀνθρώπων γένος, πρότερον δὲ ἠμέλει; ἅψασθαι τοῦ περὶ μερίδων λόγου καὶ σαφηνίσαι, διὰ τί «ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατ' ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ· καὶ ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ, σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραήλ» (*Deut.* 32,8-9)· καὶ δεήσει τὴν αἰτίαν εἰπεῖν τῆς εἰς

---

[3] Per parare l'obiezione di Celso Origene sottolinea la continuità fra la vecchia economia e la nuova, cosí come usualmente fa in fun-

ricevono possano divenire virtuosi e salvarsi, mentre coloro che non la ricevono siano convinti della loro malizia e puniti ». Dopo aver affermato ciò, egli pone questa obiezione: « *dunque proprio adesso, dopo tanti secoli, Dio si è ricordato di render giusta la vita degli uomini, mentre prima l'aveva trascurata?* ». A questa obiezione noi risponderemo che non esiste un tempo, in cui Dio non ha voluto rendere giusta la vita umana, ma che sempre egli si è preoccupato di offrire occasioni per conseguire la virtú, e raddrizzare perciò l'essere razionale. Infatti durante ciascuna generazione la saggezza di Dio, scendendo nelle anime, che trova sante, *ne fa amici di Dio e profeti* (*Sap.* 7, 27). E si possono facilmente rinvenire nei libri sacri, in ogni generazione, quelli che furono santi e capaci di ricevere lo spirito divino, e convertirono, per quanto era in loro potere, gli uomini del loro tempo.

8. — Non deve essere cagione di meraviglia il fatto che presso alcune generazioni vi sono stati dei profeti, i quali a causa della loro vita piú vigorosa e piú attiva hanno sorpassato altri profeti nella capacità di accogliere lo spirito divino, dei quali alcuni erano loro contemporanei, altri appartenevano alla generazione precedente o posteriore alla loro. Però la spiegazione di questo fatto è assai occulta e profonda, e non può essere accessibile pienamente alla capacità del volgo. E per rendere chiaro questo argomento, e rispondere alla frase di Celso sulla venuta di Cristo: « *dunque proprio ora, dopo tanti secoli, Dio si è ricordato di avviare alla giustizia la stirpe degli uomini, mentre prima l'aveva trascurata?* », bisogna toccare l'argomento delle divisioni dei popoli, e render manifesto perché *quando l'Altissimo divideva le genti, quando spargeva i figli di Adamo, costituí i confini dei popoli, secondo il numero degli angeli di Dio; e divenne porzione del Signore il suo popolo Giacobbe, e la parte della sua eredità fu Israele* (*Deut.* 32, 8-9); bisognerà quindi chiarire la ragione della nascita degli

---

zione antignostica; ma abbiamo visto come egli faccia anche risaltare la superiorità della nuova economia rispetto all'antica. Cfr. anche c. 4 nn. 2 e 3.

ἕκαστον ὅριον γενέσεως ὑπὸ τὸν κεκληρωμένον τὸ ὅριον, καὶ πῶς εὐλόγως « ἐγενήθη μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ, σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραήλ »· καὶ διὰ τί πρότερον μὲν ἦν « μερὶς κυρίου λαὸς αὐτοῦ Ἰακώβ, σχοίνισμα κληρονομίας αὐτοῦ Ἰσραήλ », περὶ δὲ τῶν ὕστερον λέγεται πρὸς τὸν σωτῆρα ὑπὸ τοῦ πατρός· « αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς » (*Ps.* 2, 8). εἰσὶ γάρ τινες εἱρμοὶ καὶ ἀκολουθίαι ἄφατοι καὶ ἀνεκδιήγητοι περὶ τῆς κατὰ τὰς ἀνθρωπίνας ψυχὰς διαφόρου οἰκονομίας [4].

9. – Ἦλθεν οὖν, κἂν μὴ βούληται Κέλσος, μετὰ πολλοὺς προφήτας ἐπανορθουμένους τὰ τοῦ Ἰσραὴλ ἐκείνου ἐπανορθωτὴς ὅλου τοῦ κόσμου ὁ Χριστὸς, οὐ δεόμενος κατὰ τὴν προτέραν οἰκονομίαν τῆς κατ' ἀνθρώπων χρήσεως μαστίγων καὶ δεσμῶν καὶ βασανιστηρίων· ἤρκει γὰρ ἡ διδασκαλία, ὅτε ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπείρειν (*Mt.* 13, 3), ἵνα σπείρῃ τὸν λόγον πανταχοῦ [5]. εἰ δ' ἐπιστήσεταί τις χρόνος, περιγράφων τὸν κόσμον ἀναγκαίαν περιγραφὴν τῷ αὐτὸν ἀρχὴν ἐσχηκέναι, καὶ ἐπιστήσεταί τι τέλος τῷ κόσμῳ καὶ μετὰ τὸ τέλος δικαία περὶ πάντων κρίσις· δεήσει μὲν τὸν φιλοσοφοῦντα τὰ τοῦ λόγου κατασκευάζειν μετὰ παντοδαπῶν ἀποδείξεων, τῶν τε ἀπὸ τῶν θείων γραμμάτων καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ἐν τοῖς λόγοις ἀκολουθίας, δεήσει δὲ τὸν πολὺν καὶ ἁπλούστερον καὶ μὴ δυνάμενον παρακολουθεῖν τοῖς ποικιλωτάτοις τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ θεωρήμασιν, ἐμπιστεύσαντα ἑαυτὸν θεῷ καὶ τῷ σωτῆρι τοῦ γένους ἡμῶν, τούτου μᾶλλον ἀρκεσθῆναι τῷ « αὐτὸς ἔφα » ἢ ἄλλου οὑτινοσοῦν.

---

[4] La citazione di *Deut.* 32, 8 sg., passo fondamentale per la dottrina degli angeli delle nazioni (cfr. c. 7 n. 22) fa comprendere che qui Origene inserisce la spiegazione del ritardo della incarnazione di Cristo nel complesso della sua dottrina sul recupero di tutte le creature razionali. Essa è esposta con chiarezza solo nel *De principiis*: nelle opere piú tarde non compare se non per rapidi e generici accenni, forse in conseguenza delle critiche che già erano state mosse all'autore: di qui il tono coperto anche di questo passo del *C. Celsum*. Quanto a Deut. 32, 8 sg., il testo che qui presenta Ori-

uomini in ciascuna regione, sotto il comando di quello che aveva ricevuto in eredità la regione; spiegare come risponde alla logica che *il popolo suo Giacobbe divenne la porzione del Signore, ed il suo popolo Israele fu la parte della sua eredità*; e bisognerà ancora spiegare perché, mentre dapprima *il popolo Giacobbe era la parte del Signore, ed Israele la parte della sua eredità*, per il tempo avvenire il Padre ha detto al Salvatore: *chiedi a me, e ti darò le genti in eredità, e per tuo dominio i confini della terra* (*Ps.* 2, 8). Dacché esistono alcune ragioni logiche e conseguenti, che sono impossibili ad esporsi ed a spiegarsi, riguardanti il modo diverso, in cui sono disposte le anime umane nel mondo.

9. – Pertanto (anche se Celso non vuole ammetterlo) dopo numerosi profeti, che avevano convertito in meglio le genti di Israele, il Cristo è giunto come riformatore del mondo intero, senza aver bisogno di punire gli uomini, secondo il metodo della piú antica economia, con sferze e catene e strumenti di tortura: difatti quando *il seminatore uscí per seminare* (*Mt.* 13, 3), il suo insegnamento era sufficiente per seminare il Verbo in ogni parte del mondo. Se un tempo verrà, per imporre al mondo un limite necessario, in quanto esso ha avuto un principio, e ci sarà quindi una fine per il mondo, e dopo la fine un giusto giudizio universale, allora sarà necessario che il filosofo dimostri le verità di questa dottrina con argomenti di ogni specie, tratti dalle Scritture divine o ricavate da ragionamenti logici, e sarà necessario che il volgo dalla mente semplice, ed incapace di seguire la complessa dottrina della saggezza di Dio, confidi se stesso a Dio ed al salvatore della nostra razza, e sia soddisfatto della sua espressione *ipse dixit*, piuttosto che di ogni altro argomento.

---

gene, riprendendolo dai LXX, è parafrasi già influenzata dalla dottrina degli angeli delle nazioni.

[5] Altro modo di far rilevare la superiorità dell'opera di Cristo rispetto a quella dell'antica economia: a questo argomento Origene è tanto piú sensibile, in quanto è centrale nella sua concezione il concetto che il recupero delle creature peccatrici va operato senza coartare minimamente la loro libertà di scelta.

2. - NECESSITÀ DELL'INCARNAZIONE.

[*De principiis* III 5,5-8] 5. – Quem[6] rerum ordinem et totum mundi ⟨regit Dei⟩ providentia, dum aliae virtutes de sublimioribus corruunt, aliae paulatim labuntur in terras, istae voluntate descendunt, aliae praecipitantur invitae, hae sponte suscipiunt ministeria, ut ruentibus manum porrigant, illae coguntur ingratae et tanto vel tanto tempore in suscepto officio perseverant. *Et iterum*: Ex quo sequitur ut ob varios motus varii creentur et mundi, et post hunc quem incolimus alius multo dissimilis mundus fiat. Nullusque alius diversis casibus et profectibus vel virtutum praemiis vel vitiorum suppliciis et in praesenti et in futuro atque in omnibus et retro et in priore temporibus potest merita dispensare et ad unum rursus finem cuncta pertrahere nisi solus conditor omnium Deus, qui scit causas propter quas alios dimittat sua perfrui voluntate et de maioribus ad ultima paulatim dilabi, alios incipiat visitare et gradatim quasi manu data ad pristinum retrahere statum et in sublimibus collocare.

[Hanc ergo dispositionem dei, quam postea ordinavit, iam tum ab origine mundi rationibus causisque prospectis vel eorum, qui pro defectu mentis venire in corpora merebantur, vel eorum, qui visibilium cupiditate raptabantur, sed et illorum, qui vel volentes vel inviti praestare officia quaedam his, qui in hunc statum deciderant, conpellebantur ab eo, qui in spe subiciebat,] non intellegentes quidam nec advertentes quod ex praecedentibus liberi arbitrii causis instituta fuisset a deo dispositionis ista varietas, arbitrati sunt vel fortuitis motibus vel fatali necessitate agi omnia, quae in hoc mundo sunt, nec esse aliquid in nostro arbitrio. Unde nec dei providentiam inculpabilem adsignare potuerunt[7].

---

[6] Questo passo, in cui Origene introduce il motivo dell'incarnazione di Cristo riproponendo rapidamente la storia delle creature razionali e del loro peccato, è tramandato nella sua interezza da Hier. *ep.* 124,9, e ad esso si riferisce la nostra traduzione. Rufino,

[*Principi* III 5, 5-8] 5. – Questo ordine di cose e tutto l'universo è retto dalla provvidenza di Dio, per cui alcune potenze cadono dall'alto a precipizio, altre cadono verso terra a poco a poco; alcune scendono per loro volere, altre precipitano non volendo; alcune spontaneamente accettano il còmpito di porgere aiuto a quelli che precipitano, altre vi sono costrette contro voglia, e chi piú chi meno perseverano nella mansione che hanno assunto. Ne consegue che a causa dei diversi movimenti sono creati anche vari mondi, e dopo questo che abitiamo ce ne sarà un altro molto diverso. Nessun altro può regolare meriti e trarre di nuovo tutto a un sol fine, in relazione alle varie cadute e ai vari progressi, premiando la virtú e punendo i peccati, sia ora sia nel mondo futuro sia in tutti i mondi prima e dopo, se non il solo Dio creatore dell'universo: egli solo conosce la ragione per cui lascia che alcuni seguano la loro volontà e decadano a poco a poco dalle piú grandi altezze alle infime condizioni, mentre invece comincia ad assistere altri, e a poco a poco, quasi tenendoli per mano, li fa tornare alla primitiva condizione e li colloca in alto. Alcuni, non avendo capito questo e non comprendendo che la varietà di questa disposizione è stata ordinata da Dio per cause precedenti provocate dall'uso del libero arbitrio, hanno creduto che tutto ciò che avviene nel mondo è determinato da movimenti fortuiti o da necessaria fatalità, e che nulla dipende dalla nostra libertà. Per cui neppure la provvidenza di Dio hanno saputo dimostrare senza colpa.

---

il cui testo segue fra parentesi quadra, lo ha radicalmente abbreviato.

7 Coloro cui qui fa allusione Origene sono gli gnostici e in genere quanti seguivano concezioni deterministiche di carattere filosofico (stoicismo) e astrologico. Nel passo che segue Origene riprende il motivo della progressività del disegno redentivo del Logos, che in un primo tempo si serve di angeli, profeti, ecc.; ma lo adatta in maniera originale, rilevando l'insufficienza di questi intermediarii all'opera loro affidata e perciò la necessità dell'intervento diretto, mediante l'incarnazione, del Logos stesso.

6. – Sicut autem diximus quia multis vel ministris vel rectoribus vel auxiliatoribus eguerunt animae omnes, quae in hoc mundo versatae sunt: ita in novissimis temporibus, cum iam finis mundo proximus immineret et in ultimam perditionem omne humanum vergeret genus, infirmatis non solum his, qui regebantur, verum etiam illis, quibus regendi fuerat sollicitudo commissa, non iam tali auxilio nec similibus sui indiguit defensoribus, sed auctoris ipsius et creatoris sui opem poposcit, qui et his oboediendi et illis regendi corruptam profanamque restitueret disciplinam. Unde unigenitus filius dei, qui erat verbum et sapientia patris, cum esset in ea gloria apud patrem, quam habuit antequam mundus esset, exinanivit semet ipsum et formam servi accipiens efficitur oboediens usque ad mortem (*Io.* 17,5; *Phil.* 2,7 sg.), ut oboedientiam doceret eos, qui non aliter nisi per oboedientiam salutem consequi poterant, regendi quoque regnandique corruptas restitueret leges, dum omnes inimicos subicit pedibus suis, et per hoc quod necesse est eum regnare, donec ponat inimicos suos sub pedibus suis et novissimum inimicum destruat mortem (I *Cor.* 15,25 sgg.)[8], rectores ipsos regendi doceat moderamina. Quia ergo non solum regendi vel regnandi verum etiam oboediendi, ut diximus, reparare venerat disciplinam, in semet ipso prius complens quod ab aliis volebat impleri, idcirco non solum usque ad mortem crucis patri oboediens factus est, verum etiam in consummatione saeculi in semet ipso conplectens omnes, quos subicit patri et qui per eum veniunt ad salutem, cum ipsis et in ipsis ipse quoque subiectus dicitur patri, dum omnia in ipso constant, et ipse est caput omnium, et in ipso est salutem consequentium plenitudo (I *Cor.* 15, 28; *Col.* 1,17 sgg.; *Eph.* 1,22). Hoc ergo est quod de eo dicit apostolus: « Cum autem omnia ei fuerint subiecta, tunc et ipse filius subiectus erit ei, qui sibi subdidit omnia, ut sit deus omnia in omnibus » (I *Cor.* 15,28).

---

[8] Qui Origene adduce l'incarnazione solo come esempio che Cristo ha offerto agli uomini e alle potenze angelche: per una ben piú

6. – Come abbiamo detto che tutte le anime che hanno vissuto in questo mondo hanno avuto bisogno di molti che le guidassero e le aiutassero, cosí negli ultimi tempi, poiché il mondo si avvicinava alla fine e l'umanità tutta era indirizzata al grado estremo di perdizione, essendo rimasti senza forza non soltanto quelli che erano guidati ma anche coloro cui era stato dato l'incarico di guidarli, agli uomini non sono stati piú sufficienti tale aiuto e tale difesa ma hanno chiesto il soccorso del loro stesso creatore perché ristabilisse la norma, ormai indebolita e venuta meno, per gli uni di ubbidire, per gli altri di guidare. Perciò il Figlio unigenito di Dio, parola e sapienza del Padre, che era presso il Padre nella gloria che aveva prima che esistesse il mondo (*Io.* 17, 5), si è annientato e, prendendo la forma del servo, si è fatto obbediente fino alla morte (*Phil.* 2, 7 seg.), per insegnare l'obbedienza a coloro che solo con essa potevano conseguire la salvezza; per ristabilire, mettendo sotto i suoi piedi tutti i nemici, le norme venute meno del reggere e del regnare; per insegnare ai reggitori queste norme, poiché egli deve regnare finché porrà i suoi nemici sotto i suoi piedi e distruggerà l'ultimo nemico, la morte (I *Cor.* 15, 25 sgg.). Poiché, come abbiamo detto, egli era venuto a ristabilire le norme non solo del reggere e del regnare, ma anche dell'ubbidire, ha realizzato prima in sé stesso ciò che voleva fosse adempiuto dagli altri, e per questo non solo ha ubbidito al Padre fino alla morte in croce, ma abbracciando in sé, alla fine del mondo, tutti quelli che assoggetta al Padre e che per suo mezzo vengono alla salvezza, con loro ed in loro anche lui si assoggetta al Padre, poiché tutto sussiste in lui che è il capo di tutto, e in lui è la pienezza di quanti conseguono la salvezza (I *Cor.* 15, 28; *Col.* 1, 17 sgg.; *Eph.* 1, 22). Ecco cosa significa ciò che di lui dice l'apostolo: *Allorché tutto gli sarà sottoposto, allora anche il Figlio si sottometterà a lui che gli ha sottoposto tutto, affinché Dio sia tutto in tutti* (I *Cor.* 15, 28).

---

comprensiva presentaizone della redenzione si veda oltre *Co. Io.* VI 53-58.

7. – Verum nescio quo pacto haeretici non intellegentes apostoli sensum, qui in his verbis continetur, subiectionis in filio nomen infamant[9]; cuius appellationis si proprietas requiritur, ex contrariis facile poterit inveniri. Nam si subiectum esse non est bonum, restat ut illud, quod contrarium est, bonum sit, id est non esse subiectum. Sermo namque apostoli secundum quod isti volunt hoc videtur ostendere, dum dicit: « Cum autem subiecta fuerint ei omnia, tunc et ipse filius subiectus erit ei, qui sibi subdidit omnia » (I *Cor.* 15, 28), ut quasi is, qui nunc patri subiectus non sit, subiectus futurus sit tunc, cum prius ei pater universa subiecerit. Sed miror quomodo hoc intellegi possit, ut is, qui nondum sibi subiectis omnibus non est ipse subiectus, tunc cum subiecta sibi fuerint omnia, cum rex omnium fuerit et potestatem tenuerit universorum, tunc eum subiciendum putent, cum subiectus ante non fuerit, non intellegentes quod subiectio Christi ad patrem beatitudinem nostrae perfectionis ostendit et suscepti ab eo operis palmam declarat, cum non solum regendi ac regnandi summam, quam in universa emendaverat creatura, verum etiam oboedientiae et subiectionis correcta reparataque humani generis patri offerat instituta. Si ergo bona et salutaris accipitur ista subiectio, qua subiectus esse dicitur filius patri, valde consequens et cohaerens est ut et inimicorum quae dicitur filio dei esse subiectio salutaris quaedam intellegatur et utilis; ut sicut cum dicitur filius patri subiectus, perfecta universae creaturae restitutio declaratur, ita cum filio dei inimici dicuntur esse subiecti, subiectorum salus in eo intellegatur et reparatio perditorum[10].

8. – Verum certis quibusque et modis et disciplinis et temporibus subiectio ista complebitur, id est non necessitate aliqua ad subiectionem cogente nec per vim subditus fiet

---

[9] Non è facile identificare gli eretici cui qui allude Origene: forse sono i marcioniti che avevano espunto dal loro *Apostolicum* I *Cor.* 15, 28, insistendo piuttosto sul v. 25, ove si parla della sottomissione di tutti i nemici a Cristo: cfr. Harnack, *Marcion*, « Texte und Untersuchungen » XLV, p. 92 delle *Beilagen*.

[10] In questa suggestiva interpretazione, che sarebbe diventata classica, Origene in sostanza afferma che Cristo si assoggetterà al

7. – Non so perché mai gli eretici, non comprendendo ciò che vuol dire l'apostolo con queste parole, degradino nel Figlio il significato della sottomissione: se si cerca il significato di questa parola, lo si trova facilmente considerando il suo opposto. Se infatti esser sottoposto non è cosa buona, sarà cosa buona il suo contrario, cioè non essere sottoposto. E secondo loro, quando l'apostolo dice: *Allorché tutto gli sarà sottoposto, allora anche il Figlio si sottometterà a lui che gli ha sottoposto tutto* (I *Cor.* 15, 28), egli vorrebbe dire che il Figlio, che ora non è sottoposto al Padre, gli sarà sottoposto allorché il Padre avrà sottoposto a lui tutte le cose. Ma mi meraviglio come essi possano pensare che colui che non è sottoposto ora, quando tutto non gli è stato ancora sottoposto, sarà sottoposto allora, allorché tutto gli sarà sottoposto ed egli sarà re di tutto e terrà il potere di tutto l'universo, mentre prima non era stato sottoposto. Essi non comprendono che la sottomissione di Cristo al Padre indica la beatitudine della nostra perfezione ed il coronamento dell'opera da lui intrapresa, poiché egli presenta al Padre non solo la norma del reggere e regnare, ristabilita in tutta la creazione, ma anche la norma dell'ubbidienza e della soggezione, ristabilita nel genere umano. Perciò se consideriamo buona e salutare questa soggezione per la quale il Figlio è detto soggetto al Padre, consegue che dovremo considerare buona e utile anche la soggezione dei nemici al Figlio di Dio; e come la soggezione del Figlio al Padre significa reintegrazione perfetta di tutto il creato, cosí la soggezione dei nemici al Figlio significa salvezza in lui dei soggetti e reintegrazione dei perduti.

8. – Questa soggezione si realizzerà in determinati modi norme e tempi: cioè tutto il mondo si assoggetterà al Padre non per violenza né per necessità che costringa alla sogge-

---

Padre in quanto capo del corpo della chiesa finalmente riconciliata con Dio (= assoggettata a Dio) in maniera completa. Attualmente Cristo non è assoggettato al Padre, in quanto non tutte le membra del suo corpo mistico (cioè tutte le creature razionali) si sono ancora riconciliate con lui e perciò col Padre: *Ho. Lev.* 7, 2; *Ho. XXXVI Ps.* 2, 1.

omnis mundus deo, sed verbo ratione doctrina provocatione meliorum institutionibus optimis comminationibus quoque dignis et conpetentibus, quae iuste immineant his, qui salutis et utilitatis suae curam sanitatemque contemnunt. Denique et nos homines, cum vel servos vel filios erudimus, dum adhuc per aetatem rationis incapaces sunt, minis eos et metu coercemus; cum vero boni, utilis et honesti intellegentiam ceperint, tunc iam cessante verberum metu, verbo ac ratione suasi ad omnia quae bona sunt adquiescunt. Quomodo autem servata omnibus rationabilibus creaturis arbitrii libertate unusquisque debeat dispensari, id est quos velut iam paratos et capaces sermo dei et inveniat et instruat, quos autem interim differat, a quibus vero penitus occultetur et longe eorum a se fieri dispenset auditum, quosque rursum contemnentes indicatum sibi et praedicatum verbum dei correptionibus quibusdam et castigationibus inlatis perurgeat ad salutem conversionemque eorum quodammodo exigat et extorqueat, quibus vero etiam occasiones quasdam praestet salutis, ita ut interdum etiam ex responsione sola fide prolata indubitatam quis ceperit salutem, quibus haec ex causis vel quibus occasionibus fiant, quidve in his intro inspiciens divina sapientia, vel quos motus propositi eorum videns haec universa dispenset: soli deo cognitum est et unigenito eius, per quem creata ac reparata sunt universa, et spiritui sancto, per quem cuncta sanctificantur, qui ab ipso patre procedit (*Io.* 15, 26), cui est gloria in aeterna saecula. Amen [11].

3. – L'INCARNAZIONE.

[*De principiis* II 6, 1-7] 1. – Tempus est his decursis repetere nos de incarnatione domini et salvatoris nostri, quomodo vel homo factus est vel inter homines conversatus est. Pro viribus igitur nostris perexiguis considerata ex operum suorum magis quam ex nostri sensus contempla-

[11] Tutti possono diventare figli di Abramo, ma alcuni aderiscono a Dio con amore (= figli della libera), altri con timore e minacce

zione, ma per la parola, la ragione, l'insegnamento, l'emulazione dei migliori, le buone norme e anche le minacce meritate e adatte, che a ragione sono indirizzate a quanti trascurano la cura della loro utilità e salvezza. Infatti anche noi uomini, quando istruiamo i servi o i figli, finché non sono ancora nell'età della ragione, li costringiamo con le minacce e la paura; ma quando cominciano a comprendere che cosa sia il bene l'utile l'onesto, allora cessa il timore delle percosse, ed essi persuasi dalla parola e dalla ragione, trovano soddisfazione in tutto ciò ch'è buono. Ma in che modo si provveda a ciascuno, salvaguardando il libero arbitrio di tutte le creature razionali — cioè, chi la parola di Dio trova già preparati e capaci e li istruisce, chi invece per il momento rinvia, a chi completamente si nasconde senza ascoltarne la voce, chi di nuovo spinge alla salvezza con correzioni e castighi per aver disprezzato la parola di Dio annunziata e predicata, quasi esigendo e ottenendo a forza la loro conversione, a chi invece offre anche occasioni di salvezza, sí che uno la può ottenere senza fallo manifestando la sua fede anche con una sola risposta —, per quali motivi e in che occasioni tutto ciò avvenga, per quali impulsi e inclinazioni che scorge negli uomini la sapienza divina disponga tutte queste cose: tutto ciò sa solo Dio, il suo unigenito, per mezzo del quale sono state create e reintegrate tutte le cose e lo Spirito santo, per cui mezzo tutte le cose vengono santificate, che procede dal Padre (*Io.* 15, 26), cui è gloria nei secoli eterni, amen.

[*Principi* II 6, 1-7] **1.** – Esaminati questi argomenti, è tempo di tornare a parlare dell'incarnazione del signore e salvatore nostro, come si sia fatto uomo e abbia vissuto fra gli uomini. Nei limiti delle nostre esigue forze abbiamo conosciuto la natura divina considerandola piú dalle sue

(= figli della schiava): *Ho. Gen.* 7, 4. Per il valore pedagogico dell'ira di Dio si veda *Princ.* II 4, 4.

tione divina natura, intuitisque nihilominus creaturis eius visibilibus, fide quoque invisibilibus contemplatis, quia non omnia vel oculis videre potest humana fragilitas vel ratione conplecti, pro eo quod omnium rationabilium infirmius et fragilius animal nos sumus homines (praestantiora enim sunt ea, quae vel in caelo vel super caelos habentur): superest ut harum omnium creaturarum et dei medium, id est mediatorem (I *Tim.* 2,5) quaeramus, quem Paulus apostolus primogenitum omnis creaturae (*Col.* 1,15) pronuntiat. Videntes quoque nos ea, quae de eius maiestate[12] in scripturis sanctis referuntur, et intuentes quod « imago invisibilis dei » et « primogenitus omnis creaturae » dicatur, et quod « in ipso creata sunt omnia visibilia et invisibilia, sive throni sive dominationes sive principatus sive potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia illi constant », qui est caput omnium (*Col.* 1,15 sgg.), solus habens caput deum patrem, sicut scriptum est: « Caput autem Christi deus » (I *Cor.* 11,3); pervidentes etiam quod scriptum est quoniam « nemo novit patrem nisi filius, neque filium quis novit nisi pater » (*Mt.* 11,27) (quis enim potest nosse quae sit sapientia nisi qui genuit eam? aut quis ad liquidum quae sit veritas novit nisi veritatis pater? quis certe universam verbi sui naturam atque ipsius dei quae ex deo est investigare potuit nisi solus deus, apud quem erat verbum (*Io.* 1,1)?): pro certo habere debemus quod hoc verbum (sive ratio dicenda est), hanc sapientiam, hanc veritatem nullus alius nisi solus pater novit, de quo scriptum est: « Ne ipsum quidem mundum capere arbitror libros qui scriberentur » (*Io.* 21,25), de gloria scilicet et maiestate filii dei. Inpossibile namque est litteris committere ea, quae ad salvatoris gloriam pertinent.

His igitur tantis ac talibus de natura filii dei consideratis, cum summa ammiratione obstupescimus quod eminens omnium ista natura[13] exinaniens se de statu maiestatis suae homo factus sit et inter homines conversatus sit (*Phil.*

---

[12] La presentazione dei passi scritturistici, già esaminati in gran parte a *Princ.* I 2 (cfr. c. 3), rilevanti la divinità di Cristo, ha lo scopo di mettere in risalto la grandezza del mistero dell'incarnazione.

opere che con la nostra capacità conoscitiva, abbiamo osservato le sue creature visibili e abbiamo conosciuto per fede quelle invisibili, poiché la fragilità dell'uomo non può vedere tutto con gli occhi e conoscerlo con la ragione, in quanto l'uomo è il piú debole e imperfetto fra tutti gli esseri razionali (sono superiori gli esseri che stanno in cielo o sopra il cielo); resta da considerare ciò che sta fra Dio e tutte queste creature, l'intermediario (I *Tim.* 2,5) che Paolo definisce *il primogenito di tutta la creazione* (*Col.* 1,15). Esaminando ciò che la scrittura riporta sulla sua maestà, vediamo che egli è detto *immagine di Dio invisibile* e *primogenito di tutta la creazione* (*Col.* 1,15) e che *in lui sono state create tutte le cose visibili e invisibili, troni dominazioni principati potestà, tutto è stato fatto per mezzo di lui e in lui ed egli è prima di tutti e tutto sussiste in lui* (*Col.* 1,16 sg.), che è il capo di tutti e di cui solo Dio padre è il capo (I *Cor.* 11,3), secondo quanto è scritto: *Capo di Cristo Dio* (I *Cor.* 11,3). Osserviamo anche che è scritto: *Nessuno conosce il Padre se non il Figlio e nessuno conosce il Figlio se non il Padre* (*Mt.* 11,27): chi infatti può conoscere quale sia la sapienza se non chi l'ha generata? o chi può conoscere pienamente cosa sia la verità se non il Padre della verità? chi può scrutare a fondo la natura della parola e di Dio, che deriva da Dio, se non il solo Dio, presso il quale era la parola (*Io.* 1,1)? Cosí dobbiamo tener per certo che questa parola, questa sapienza, questa verità nessun altro la conosce tranne il solo Padre, dal momento che è scritto: *Credo che neppure il mondo intero potrebbe contenere i libri che si possono scrivere* (*Io.* 21 25) sulla gloria e la maestà del Figlio di Dio. Infatti è impossibile mettere per iscritto tutto ciò che concerne la gloria del salvatore.

Dopo aver considerato tutto ciò sulla natura del Figlio di Dio, presi da ammirazione ci stupiamo che questa natura eccelsa fra tutti, annientandosi dalla sua condizione di maestà, si sia fatta uomo e abbia vissuto fra gli uomini

---

[13] Origene è stato fra i primi a definire la componente divina e umana in Cristo come *natura* rispettivamente divina e umana.

2, 7; *Bar.* 3, 38), sicut gratia labiis eius infusa testatur, et sicut ei testimonium reddit pater caelestis (*Ps.* 44, 3; *Mt.* 3, 17), et ut signis quoque et prodigiis variisque ab eo gestis virtutibus confirmatur. Qui etiam ante praesentiam suam hanc, quam ostendit in corpore, praecursores et nuntios adventus sui misit prophetas; post ascensionem vero suam in caelos sanctos apostolos divinitatis suae virtute repletos homines vel ex publicanis vel ex piscatoribus imperitos et indoctos circumire fecit orbem terrarum, ut ex omni gente atque ex omnibus populis piorum plebem in se credentium congregarent [14].

2. – Verum ex omnibus de eo miraculis et magnificis illud penitus ammirationem humanae mentis excedit, nec invenit mortalis intellegentiae fragilitas, quomodo sentire vel intellegere possit quod tanta illa potentia divinae maiestatis, ipsum illud patris verbum atque ipsa sapientia dei, in qua creata sunt omnia visibilia et invisibilia (*Col.* 1, 16), intra circumscriptionem eius hominis, qui apparuit in Iudaea, fuisse credenda sit, sed et ingressa esse dei sapientia vulvam feminae et nasci parvulus et vagitum emittere ad similitudinem plorantium parvulorum; tum deinde quod et in morte conturbari refertur, ut ipse etiam profitetur dicens: « Tristis est anima mea usque ad mortem » (*Mt.* 26, 38); et ad ultimum quod usque ad eam quae inter homines indignissima habetur adductus est mortem, licet post tertiam surrexerit diem. Cum ergo quaedam in eo ita videamus humana, ut nihil a communi mortalium fragilitate distare videantur, quaedam ita divina, quae nulli alii nisi illi primae et ineffabili naturae convenant deitatis, haeret humani intellectus angustia et tantae ammirationis stupore perculsa, quo declinet, quid teneat, quo se convertat, ignorat. Si deum sentiat, mortalem videt; si hominem putet, devicto mortis regno cum spoliis redeuntem a mortuis cernit. Propter quod cum omni metu et reverentia contemplandum est, ut in uno eodemque ita utriusque naturae veritas demonstretur, ut neque aliquid indignum et indecens in divina illa et ineffa-

[14] È uno dei passi in cui Origene con maggiore efficacia presenta Cristo come centro della storia della salvezza per mezzo del-

(*Phil.* 2,7; *Bar.* 3,38), come attesta la grazia infusa sulle sue labbra (*Ps.* 44,3) e secondo la testimonianza che gli ha reso il Padre celeste (*Mt.* 3,17), confermata dai prodigi e dai miracoli operati da lui. Egli, anche prima di incarnarsi sulla terra, ha mandato i profeti precursori e annunziatori del suo arrivo, e dopo la sua ascesa in cielo ha riempito con la potenza della sua divinità gli apostoli, che erano pubblicani e pescatori ignoranti e incolti, e li ha mandati per tutta la terra per riunire da tutte le genti e da tutti i popoli il popolo dei suoi fedeli.

2. – Ma di tutti i suoi grandi miracoli uno colma di ammirazione la mente umana al di là di ogni capacità, e la fragilità dell'intelletto mortale non riesce a comprendere come tanta potenza della divina maestà, la stessa parola e sapienza di Dio padre, nella quale sono state create tutte le cose visibili ed invisibili (*Col.* 1,16), si sia delimitata nell'uomo che è apparso in Giudea, e la sapienza di Dio sia entrata in un ventre di donna e ne sia nata come bambino ed abbia emesso vagiti a somiglianza degli infanti. E non riusciamo a comprendere come possa essere stato turbato in vista della morte, secondo quanto egli stesso confessa: *La mia anima è triste fino alla morte* (*Mt.* 26,38), e come da ultimo sia stato condotto alla morte piú ignominiosa per gli uomini, anche se poi è risorto il terzo giorno. Poiché in lui vediamo alcuni aspetti cosí umani da non differire affatto dalla fragilità comune a tutti i mortali, ma altri cosí divini da non convenire ad altri che alla prima ed ineffabile natura della divinità, la limitatezza dell'umano intelletto si trova in difficoltà e presa da ammirato stupore non sa dove volgersi e a che appigliarsi. Se lo crede Dio, lo vede soggetto alla morte; se lo reputa uomo, lo vede tornare dai morti con le spoglie del vinto regno della morte. Perciò con ogni timore e reverenza bisogna considerare come in un solo e stesso essere la realtà di ambedue le nature si riveli in maniera tale che non si possa ammettere alcunché di indegno e sconveniente in quella divina e ineffabile

---

l'incarnazione: ad essa sono orientati sia i precursori (profeti) sia i successori (apostoli).

bili substantia sentiatur, neque rursum quae gesta sunt falsis inlusa imaginibus aestimentur [15]. Quae quidem in aures humanas proferre et sermonibus explicare, longe vires vel meriti nostri vel ingenii ac sermonis excedit. Arbitror autem quia etiam sanctorum apostolorum supergrediatur mensuram; quin immo fortassis etam totius creaturae caelestium virtutum eminentior est sacramenti istius explanatio. De quo nos non temeritate aliqua, sed quoniam ordo loci poposcit, ea magis quae fides nostra continet, quam quae humanae rationis adsertio vindicare solet, quam paucissimis proferemus, suspiciones potius nostras quam manifestas aliquas adfirmationes in medium proferentes [16].

3. – Igitur unigenitus filius dei, per quem omnia facta esse visibilia et invisibilia in superioribus sermo disputationis edocuit, secundum scripturae sententiam et fecit omnia et quae fecit diligit (*Col.* 1, 16; *Sap.* 11, 24). Nam cum invisibilis dei ipse sit imago (*Col.* 1, 15) invisibilis, participationem sui universis rationabilibus creaturis invisibiliter praebuit ita, ut tantum ex eo unusquisque participii sumeret, quanto erga eum dilectionis inhaesisset adfectu. Verum cum pro liberi arbitrii facultate varietas unumquemque ac diversitas habuisset animorum, ut alius ardentiore, alius tenuiore et exiliore erga auctorem suum amore teneretur, illa anima, de qua dixit Iesus quia « nemo aufert a me animam meam » (*Io.* 10, 18), ab initio creaturae et deinceps inseparabiliter ei atque indissociabiliter inhaerens, utpote sapientiae et verbo dei et veritati ac luci verae, et tota totum recipiens atque in eius lucem splendoremque ipsa cedens, facta est cum ipso principaliter unus spiritus, sicut et apostolus his, qui eam imitari deberent, promittit, quia « qui se iungit domino, unus spiritus est » (I *Cor.*

[15] Origene rileva le due fondamentali esigenze da salvaguardare a proposito della incarnazione di Cristo: realtà della natura divina che si è incarnata; realtà delle offese e della morte che essa ha subíto. Proprio la incapacità di conciliare queste due esigenze spingeva tanti a considerare non reale l'umanità di Cristo e perciò non reali i tormenti e la morte che essa aveva subíto: sono i cosiddetti docetisti (in gran parte, ma non esclusivamente gnostici), che consideravano inammissibile che la divinità potesse essersi realmente incarnata in un corpo capace di patire e morire.

sostanza, e d'altra parte ciò che è avvenuto non sia creduto gioco di immagini prive di realtà. Presentare ad orecchie umane e chiarire con dimostrazione questo concetto eccede di gran lunga le capacità della mia intelligenza e della mia parola. Ritengo anzi che ecceda anche la capacità degli apostoli: forse la spiegazione di questo mistero supera le facoltà di tutte le creature celesti. Perciò, non per temerarietà ma perché lo richiede il piano dell'opera, su questo argomento ci soffermeremo solo brevemente e presenteremo ciò che afferma la nostra fede piuttosto che fondarci su dimostrazione di carattere razionale, presentando supposizioni piú che precise affermazioni.

3. – Il Figlio unigenito di Dio, per mezzo del quale, come sopra abbiamo spiegato, sono state fatte tutte le cose visibili e invisibili (*Col.* 1, 16), secondo l'attestazione della scrittura ha fatto tutte le cose ed ama ciò che ha fatto (*Sap.* 11, 24). Infatti, poiché è immagine invisibile di Dio invisibile (*Col.* 1, 15), ha fatto partecipare invisibilmente di sé tutte le creature razionali, cosí che ognuna partecipasse di lui tanto quanto aderiva a lui con amore. Ma poiché a causa del libero arbitrio ci fu varietà e diversità fra le anime, sí che una fu presa da amore piú ardente per il suo creatore, l'altra da amore piú debole, quell'anima di cui il salvatore dice: *Nessuno mi può togliere la mia anima* (*Io.* 10, 18) dall'inizio della creazione in poi ha aderito inseparabilmente e indissolubilmente a lui in quanto sapienza parola di Dio verità e luce, e accogliendolo tutta tutto e lasciandosi penetrare dalla sua luce e dal suo splendore è diventata essenzialmente un solo spirito con lui, come l'apostolo promette a coloro che la dovrebbero imitare che *chi si unisce al signore costituisce un solo spirito con lui* (I *Cor.* 6, 17). Pertanto grazie alla

[16] Qui, come altrove, Origene non manca di sottolineare il carattere di semplice proposta della sua argomentazione, poiché è consapevole che essa muove al di là di quanto è direttamente ricavabile dal testo sacro. Altrove egli osserva che gli apostoli hanno potuto conoscere Gesú meglio degli altri, ma neppure essi in maniera completa: *Ho. Lc.* 1, 4; *Co. Io.* XIII 5.

6, 17)[17]. Hac ergo substantia animae inter deum carnemque mediante (non enim possibile erat dei naturam corpori sine mediatore misceri)[18] nascitur, ut diximus, deus-homo, illa substantia media existente, cui utique contra naturam non erat corpus assumere. Sed neque rursum anima illa, utpote substantia rationabilis, contra naturam habuit capere deum, in quem, ut superius diximus, velut verbum et sapientiam et veritatem tota iam cesserat. Unde et merito pro eo quod vel tota esset in filio dei vel totum in se caperet filium dei, etiam ipsa cum ea quam assumpserat carne dei filius et dei virtus, Christus et dei sapientia appellatur; et rursum dei filius, per quem omnia creata sunt (*Col.* 1, 16), Iesus Christus et filius hominis nominatur. Nam et filius dei mortuus esse dicitur, pro ea scilicet natura, quae mortem utique recipere poterat; et filius hominis appellatur, qui venturus in dei patris gloria cum sanctis angelis (*Mt.* 16, 27) praedicatur[19]. Et hac de causa per omnem scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinae nuncupationis insignibus decoratur. Magis enim de hoc quam de ullo alio dici potest quod scriptum est quia « erunt ambo in carne una, et iam non sunt duo, sed caro una » (*Gen.* 2, 24; *Mt.* 19, 5-6). Magis enim verbum dei cum anima in carne una esse, quam vir cum uxore putandus est. Sed et unus spiritus esse cum deo cui magis convenit quam huic animae, quae se ita deo per dilectionem iunxit, ut cum eo unus spiritus merito dicatur[20] (I *Cor.* 6, 17)?

4. — Διὰ τοῦτο καὶ ἄνθρωπος γέγονε Χριστός, ἐξ ἀνδραγαθήματος τούτου τυχών, ὡς μαρτυρεῖ ὁ προφήτης λέγων· « ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέ σε ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως

---

[17] Qui e piú giú l'unione dell'anima di Cristo col Logos viene proposta come modello da imitare, a livello necessariamente inferiore, da parte di ogni altra anima.

[18] L'anima può esercitare questa funzione intermediaria perché da una parte essa ha una certa affinità con Dio (*Princ.* I 1, 7 addotto nel c. 2), dall'altra è creatura come il corpo. Platone (*Tim.* 35 A) aveva detto che l'anima è essenza intermedia fra quella spirituale (divina) e quella del corpo.

[19] È la piú antica formulazione precisa della *communicatio idio-*

funzione intermediaria di questa anima fra Dio e la carne (infatti non era possibile che la natura di Dio si unisse al corpo senza alcun intermediario) è nato, come abbiamo detto, l'uomo-Dio. Infatti per quella sostanza intermedia non era contro natura, in quanto sostanza razionale, accogliere Dio, dal quale, come abbiamo detto sopra, si è fatta tutta pervadere, come da parola sapienza e verità. Cosí poiché essa è tutta nel Figlio di Dio e accoglie in sé tutto il Figlio di Dio, a ragione anche lei con la carne che ha assunto è chiamata Figlio di Dio, virtú di Dio, Cristo, sapienza di Dio. E reciprocamente il Figlio di Dio, per mezzo del quale sono state create tutte le cose (*Col.* 1, 16), è chiamato Gesú Cristo e Figlio dell'uomo. Diciamo infatti che il Figlio di Dio è morto in virtú di quella natura che poteva accogliere la morte, e chiamiamo Figlio dell'uomo colui che verrà con gli angeli nella gloria di Dio padre (*Mt.* 16, 27). Per tal motivo in tutta la scrittura la natura divina è designata con appellativi umani, e la natura umana è fatta oggetto dell'onore di appellativi divini. Di questa unione piú che di qualsiasi altra cosa si può dire che è scritto: *Saranno due in una sola carne, e ormai non son piú due ma una sola carne* (*Mt.* 19, 5 sg.; *Gen.* 2, 24): infatti la parola di Dio è con l'anima in una sola carne piú che il marito con la moglie. E a chi conviene essere un solo spirito con Dio piú che a questa anima che per amore si è unita cosí a Dio da esser detta a ragione un solo spirito con lui (I *Cor.* 6, 17)?

4. – Quanto poi all'amore perfetto e al sentimento sincero che l'hanno unita inseparabilmente a Dio, sí che l'assunzione di questa anima non è avvenuta per caso o per favoritismo, ma in virtú di meriti, ascolta che cosa le dice il profeta: *Hai amato la giustizia, hai odiato l'iniquità: per questo Dio, il tuo Dio, ti ha unto con l'olio di allegrezza*

---

matum, concetto che poi sarebbe stato al centro delle controversie cristologiche del V secolo: in forza dell'unione inscindibile di divinità e umanità in Cristo, si possono predicare dell'umanità i caratteri e le attribuzioni della divinità e viceversa.

[20] Abbiamo già visto Origene servirsi di questi esempi scritturistici di unione per illustrare anche l'unione fra il Figlio di Dio e il Padre: cfr. il passo del *Dialogus cum Heraclide* addotto nel c. 4.

παρὰ τοὺς μετόχους σου » (*Ps.* 44, 8). ἔπρεπε δὲ τὸν μηδέποτε κεχωρισμένον τοῦ μονογενοῦς συγχρηματίσαι τῷ μονογενεῖ καὶ συνδοξασθῆναι αὐτῷ [21]

[Quod autem dilectionis perfectio et meri affectus sinceritas hanc ei inseparabilem cum deo fecerit unitatem, ita ut non fortuita fuerit aut cum personae acceptione animae eius assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi ad eam prophetam dicentem: « Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem; propterea unxit te deus, deus tuus oleo laetitiae prae participibus tuis ».] Dilectionis igitur merito ungitur oleo laetitiae, id est anima cum verbo dei Christus efficitur. Ungi namque oleo laetitiae non aliud intellegitur quam spiritu sancto repleri [22]. Quod autem prae participibus dixit, indicat quia non gratia spiritus sicut prophetis ei data est, sed ipsius verbi dei in ea substantialis inerat plenitudo, sicut et apostolus dixit: « In quo inhabitat omnis plenitudo deitatis corporaliter » (*Col.* 2, 9) [23]. Denique propter hoc non solum dixit. « Dilexisti iustitiam », sed addidit « et odisti iniquitatem ». Odisse enim iniquitatem illud est, quod scriptura dicit de eo quia « peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius », et quod ait: « Temptatus per omnia pro similitudine absque peccato » (*Is.* 53, 9; *Hebr.* 4, 15). Sed et ipse dominus dicit: « Quis vestrum me arguit de peccato? ». Et iterum ipse dicit de se: « Ecce venit mundi huius princeps et in me non invenit quidquam » (*Io.* 8, 46; 14, 30). Quae omnia nullum in eo peccati sensum indicant extitisse. Quod ut propheta evidentius designaret, quia numquam eum iniquitatis sensus intrasset, ait: « Priusquam sciret puer vocare patrem aut matrem, avertit se ab iniquitate » (*Is.* 8, 4; 7, 16) [24].

5. – Quodsi alicui difficile id videbitur, pro eo quod rationabilem animam esse in Christo supra ostendimus, quam utique animarum naturam boni malique capacem per omnes

---

[21] Non è del tutto chiaro il rapporto fra il passo riportato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 528) e la versione di Rufino: infatti qualche espressione di questa che non trova riscontro in Giustiniano potrebbe rimontare al testo originale e non essere soltanto ampliamento del traduttore latino: seguiamo perciò nella traduzione il testo latino, che del resto per il senso corrisponde bene

piú che i tuoi compagni (*Ps.* 44, 8). ⟨Ed era giusto che colui che mai si era diviso dall'unigenito, fosse chiamato come l'unigenito e con lui glorificato⟩. Per merito dell'amore è unta con l'olio di allegrezza, cioè l'anima insieme con la parola di Dio diventa Cristo, poiché esser unto con l'olio di allegrezza non significa altro che essere riempito di Spirito santo. Il fatto che ha detto: *piú dei compagni* indica che la grazia dello Spirito non le è stata data come ai profeti, ma che era in lei la pienezza sostanziale della stessa parola di Dio, come l'apostolo ha detto: *In cui è presente tutta la pienezza della divinità corporalmente* (*Col.* 2, 9). E per questa ragione non ha detto soltanto: *Hai amato la giustizia*, ma ha aggiunto: *hai odiato l'iniquità*: infatti odiare l'iniquità equivale a ciò che la scrittura dice di lui, che *non fece peccato né ci fu inganno sulla sua bocca* (*Is.* 53, 9) e che *è stato provato in tutto, in maniera simile, ad eccezione del peccato* (*Hebr.* 4, 15). E proprio il signore dice: *Chi di voi mi convince di peccato?* (*Io.* 8, 46), e ancora di sé: *Ecco viene il principe di questo mondo, ma contro di me non può nulla* (*Io.* 14, 30). Tutto ciò indica che in lui non c'è stato senso di peccato. E il profeta per mostrare chiaramente che mai in lui è entrato il senso dell'iniquità dice: *Prima che il bambino sappia chiamare padre e madre, ha allontanato da sé l'iniquità* (*Is.* 8, 4; 7, 16).

5. – Se questo concetto presenta qualche difficoltà, perché sopra abbiamo fatto vedere che in Cristo c'è un'anima razionale e molto spesso nelle nostre discussioni abbiamo

---

col testo greco, integrandolo, fra parentesi angolata, con l'espressione che Rufino ha totalmente omesso.

[22] Il collegamento fra l'unzione sacra e l'effusione di spirito divino, già tradizionale nel VT, era stato ulteriormente precisato e valorizzato dai cristiani fin dai primi tempi della chiesa.

[23] Origene chiarisce bene la distinzione fra l'unzione dei profeti e quella dell'anima di Cristo, che ha carattere di totalità e perfezione in virtú dell'unione dell'anima col Logos.

[24] L'impossibilità di peccare dell'anima di Cristo dimostra che essa ha possesso sostanziale della bontà, che abbiamo visto essere prerogativa esclusivamente divina (cfr. . 5). Invece l'ispirazione divina di cui godono i santi è privilegio instabile e accidentale.

disputationes nostras frequenter ostendimus: hoc modo rei huius explanabitur difficultas[25]. Naturam quidem animae illius hanc fuisse, quae est omnium animarum, non potest dubitari; alioquin nec dici anima potuit, si vere non fuit anima. Verum quoniam boni malique eligendi facultas omnibus praesto est, haec anima, quae Christi est, ita elegit diligere iustitiam, ut pro inmensitate dilectionis inconvertibiliter ei atque inseparabiliter inhaereret, ita ut propositi firmitas et affectus inmensitas et dilectionis inextinguibilis calor omnem sensum conversionis atque inmutationis abscideret, ut quod in arbitrio erat positum, longi usus affectu iam versum sit in naturam; ita et fuisse quidem in Christo humana et rationabilis anima credenda est, et nullum sensum vel possibilitatem eam putandum est habuisse peccati.

6. – Ad pleniorem tamen rei explanationem non videtur absurdum, si etiam similitudine aliqua utamur, licet in re tam ardua tamque difficili ne exemplis quidem uti commodis copia est. Tamen ut absque aliquo praeiudicio dicamus, ferri metallum capax est et frigoris et caloris; si ergo massa aliqua ferri semper in igne sit posita, omnibus suis poris omnibusque venis ignem recipiens et tota ignis effecta, si neque ignis ab ea cesset aliquando neque ipsa ab igne separetur, numquidnam dicemus hanc, quae natura quidem ferri massa est, in igne positam et indesinenter ardentem posse frigus aliquando recipere? Quin immo (quod verius est) magis eam, sicut in fornacibus saepe fieri oculis deprehendimus, totam ignem effectam dicimus, quia nec aliud in ea nisi ignis cernitur[26]; sed et si qui contingere atque adtrectare temptaverit, non ferri, sed ignis vim sentiet. Hoc ergo modo etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in verbo, semper in sapientia, semper in deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intellegit, deus est: et

---

[25] La difficoltà, di per sé inerente ad ogni concezione che afferma l'unione del Logos divino con una integrale umanità, cioè capace di volere e agire autonomamente, è accentuata in Origene dalla tendenza a salvaguardare sempre ad ogni costo la libertà di scelta della creatura razionale, quale che sia la condizione in cui essa si trova.

[26] Di questo esempio si servivano gli stoici per illustrare il modo dell'unione dell'anima col corpo (*Stoicorum veterum fragmenta* II

dimostrato che la natura dell'anima è capace di accogliere il bene ed il male, ecco come si può chiarire la difficoltà. Non si può dubitare che la natura di quell'anima è stata quella di tutte le anime: altrimenti non si sarebbe potuta chiamare anima, se effettivamente non era anima. E poiché tutte le anime hanno facoltà di scegliere il bene o il male, questa anima che è di Cristo ha scelto di amare la giustizia in maniera tale da aderire a lei inseparabilmente e immutabilmente per immensità di amore. Cosí la fermezza del proposito, l'immensità dell'affetto e l'inestinguibile calore dell'amore hanno eliminato ogni senso di mutazione e cambiamento sí che ciò che dipendeva da libertà di volere per la lunga intimità si è mutato in natura. Cosí noi crediamo che in Cristo c'è un'anima umana e razionale ma che essa non ha alcun senso e possibilità di peccato.

6. – Per render piú chiaro questo punto non sembra fuor di luogo far uso di qualche esempio, anche se in argomento cosí difficile non è agevole trovarne di adatti. Tuttavia, per parlare senza presunzione, diciamo che il ferro è capace di accogliere caldo e freddo: se una massa di ferro sta sempre sul fuoco accogliendolo in tutti i suoi pori e le sue vene e cosí diventa tutta fuoco, se il fuoco non si allontana mai da lei né essa viene separata dal fuoco, è forse possibile che questa, che per natura è massa di ferro, mentre è posta sul fuoco e arde senza interruzione, possa accogliere il freddo? Piuttosto — e ciò è piú vero —, come spesso vediamo accadere nelle fornaci, diciamo che essa è diventata tutta fuoco, poiché in lei non si scorge altro che fuoco, e se qualcuno cerca di toccarla non sente ferro ma calore di fuoco. Nello stesso modo quell'anima, che, a guisa di ferro sul fuoco, sta sempre nella parola, sempre nella sapienza, sempre in Dio, tutto ciò che fa sente comprende è Dio: perciò non possiamo dire soggetta a mutazione e

---

153, 155); ma Origene l'interpreta non — come volevano gli stoici — nel senso che le due sostanze conservano in equilibrio la loro natura, ma piuttosto alla maniera di Aristotele, nel senso cioè che una delle due sostanze predomina nettamente sull'altra, pur senza completamente annullarla: su tutto ciò cfr. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass., p. 278 sgg.

ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex verbi dei unitate indesinenter ignita possedit. Ad omnes denique sanctos calor aliquis verbi dei putandus est pervenisse; in hac autem anima ignis ipse divinus substantialiter requievisse credendus est, ex quo ad ceteros calor aliquis venerit. Denique quod dixit quia « unxit te deus, deus tuus oleo laetitiae prae participibus tuis » (*Ps.* 44, 8), ostendit quod aliter ista anima oleo laetitiae, id est verbo dei et sapientia, unguitur et aliter participes eius, id est sancti prophetae et apostoli. Illi enim in odore unguentorum eius cucurrisse (*Cant.* 1, 4 sg.) dicuntur, ista autem anima vasculum unguenti ipsius fuit, ex cuius flagrantia participantes digni quique prophetae fiebant et apostoli. Sicut ergo alius est unguenti odor et alia est unguenti substantia, ita aliud Christus, et aliud participes sui. Et sicut vas ipsum quod substantiam continet unguenti, nullo genere potest aliquid recipere foetoris, hi vero, qui ex odore eius participant, si se paulo longius a flagrantia eius removerint, possibile est ut incidentem recipiant foetorem: ita Christus velut vas ipsum, in quo erat unguenti substantia, inpossibile fuit ut contrarium reciperet odorem; participes vero eius quam proximi fuerint vasculo, tam odoris erunt participes et capaces[27].

7. – Arbitror sane etiam Hieremiam prophetam intellegentem, quae sit in eo natura dei sapientiae, quae etiam haec, quam pro salute mundi susceperat, dixisse: « Spiritus vultus nostri Christus dominus, cuius diximus quod in umbra eius vivemus in gentibus » (*Lam.* 4, 20)[28]. Pro eo enim quod sicut umbra corporis nostri inseparabilis est a corpore et indeclinabiliter motus ac gestus corporis suscipit et gerit, puto eum animae Christi opus ac motus, quae ei insepara-

[27] L'umanità di Cristo (per Origene la sua anima) è l'involucro che alberga in sé la divinità del Figlio di Dio. In tal senso essa non può accogliere il male: la nuova immagine ribadisce il concetto espresso sopra con l'immagine del ferro e del fuoco. Si rilevi l'insistenza di Origene nel chiarire la differenza nella partecipazione alla divinità di Cristo da parte della sua anima e da parte degli altri uomini. Risultano perciò infondate le accuse antiche e nuove, mosse ad Origene, di aver presentato come esterna e insufficiente l'unione di divinità e umanità in Cristo.

cambiamento quella che, infiammata incessantemente dall'unione con la parola divina, è venuta in possesso dell'immutabilità. Noi crediamo che a tutti i santi giunge il calore della parola di Dio; ma in questa anima ha preso dimora in modo sostanziale proprio il fuoco divino, di cui agli altri giunge un po' di calore. Infatti le parole *Ti ha unto Dio, il tuo Dio con l'olio di allegrezza piú che i tuoi compagni* (*Ps.* 44, 8) fanno vedere che in un modo viene unta con l'olio di allegrezza, cioè con la parola e la sapienza di Dio, quest'anima, e in altro modo sono unti quelli che di lei partecipano, cioè i profeti e gli apostoli. Di questi infatti si dice che son corsi all'odore dei suoi profumi (*Cant.* 1, 4 sg.); invece quest'anima è stata proprio il vaso di profumo, partecipando della cui fragranza chi ne era degno diventava profeta o apostolo. Come altro è l'odore del profumo altra la sostanza del profumo, cosí altro è Cristo e altro coloro che di lui partecipano. E come il vaso che contiene il profumo in nessun modo può accogliere odore cattivo ma quelli che partecipano del suo odore, se si saranno allontanati un po' troppo, possono incorrere in odore cattivo e accoglierlo, cosí Cristo, in quanto vaso in cui era il profumo, non può accogliere odore cattivo; e coloro che di lui partecipano quanto piú son vicini al vaso tanto piú partecipano dell'odore.

7. – Ritengo che il profeta Geremia comprendendo quale fosse in Cristo la natura della sapienza di Dio e quale la natura assunta per la salvezza del mondo, ha detto: *Spirito del nostro volto Cristo signore, di cui abbiamo detto: Alla sua ombra vivremo fra le genti* (*Lam.* 4, 20). Come infatti l'ombra è inseparabile dal corpo e di questo riproduce esattamente ogni gesto, cosí penso che egli abbia voluto indicare l'opera e l'azione dell'anima di Cristo, che era inseparabilmente unita con lui e tutto operava mossa dalla sua

---

[28] L'interpretazione di *Lam.* 4, 20 (passo prediletto da Origene come tutti quelli in cui si parla di ombra) con riferimento dell'ombra all'umanità di Cristo era già tradizionale: Iren. *Demonstr.* 71; Clem. *Exc. ex Theod.* 18. Qui Origene riferisce specificamente il passo all'anima di Cristo; altrove è piú generico in riferimento all'umanità: *Co. Io.* II 6; *Co. Rom.* VI 2.

biliter inhaerebat et pro motu eius ac voluntate cuncta perpetrabat, ostendere volentem, umbram Christi domini hanc vocasse, in qua umbra nos viveremus in gentibus. In huius namque assumptionis sacramento gentes vivunt, quae imitantes eam per fidem perveniunt ad salutem. Sed et David dicens: « Memor esto opprobrii mei, domine, quo exprobraverunt me in commutatione Christi tui » (*Ps.* 88, 51 sg.), similia mihi videtur ostendere. Et Paulus quid aliud sentit, cum dicit: « Vita nostra abscondita est cum Christo in deo »? Et quidem in alio loco dicit: « Aut documentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus? » (*Col.* 3, 3; II *Cor.* 13, 3). Et nunc Christum in deo dicit absconditum. Cuius rei intellectus nisi talis aliquis indicetur, qualem per umbram Christi a propheta significatum esse supra diximus, fortassis etiam hoc sensum humanae mentis excedit. Sed et quam plurima alia in scripturis divinis de umbrae significantia videmus inserta, ut illud in evangelio secundum Lucam, cum dicit Gabrihel ad Mariam: « Spiritus domini veniet super te, et virtus altissimi obumbrabit tibi » (*Lc.* 1, 35). Et apostolus de lege dicit quia « similitudini et umbrae deserviunt caelestium » (*Hebr.* 8, 5) hi, qui carnalem habent circumcisionem. Et alibi dicitur: « Nonne umbra est vita nostra super terram? » (*Iob* 8, 9). Si ergo et lex quae super terras est umbra est, et vita omnis nostra quae est super terras umbra est, et in umbra Christi vivemus inter gentes: videndum est ne harum omnium veritas umbrarum in illa revelatione noscatur, cum iam non per speculum et in aenigmate, sed facie ad faciem sancti quique gloriam dei et rerum causas ac veritatem speculari merebuntur (I *Cor.* 13, 12)[29]. Cuius veritatis accepto iam pignore per spiritum sanctum dicebat apostolus: « Etiam si cognovimus Christum secundum carnem aliquando, sed nunc iam non novimus » (II *Cor.* 5, 5. 16).

Haec interim nobis ad praesens de rebus tam difficilibus disputantibus, id est de incarnatione et de deitate Christi, occurrere potuerunt. Si quis sane melius aliquid potuerit

---

[29] La citazione di passi scritturistici di cui Origene si serve usualmente per contrapporre l'imperfezione della nostra conoscenza per

volontà; perciò l'ha chiamata ombra di Cristo signore, sotto la quale noi vivremo fra le genti: infatti nel mistero di questa assunzione vivono le genti, che imitandola giungono per mezzo della fede alla salvezza. E anche Davide dicendo: *Ricordati, signore, dell'insulto fatto a me, con cui mi hanno insultato per il riscatto del tuo Cristo* (*Ps.* 88, 51 sg.) mi sembra che voglia indicare la stessa idea. E che altro pensa Paolo quando dice: *La vita nostra è nascosta con Cristo in Dio* (*Col.* 3, 3)? e in altro passo: *Cercate una prova di colui che parla in me, Cristo* (II *Cor.* 13, 3)? Dice che ora Cristo è nascosto in Dio: se questa espressione non ha lo stesso significato dell'ombra di cui ha parlato il profeta, forse esso eccede la capacità della mente umana. Ma nella scrittura ci sono molti altri passi che parlano del significato dell'ombra, come quello del vangelo di Luca in cui Gabriele dice a Maria: *Lo spirito del signore verrà su te e la potenza dell'altissimo ti adombrerà* (*Lc.* 1, 35). E a proposito della legge l'apostolo dice che prestano culto all'immagine e all'ombra quanti hanno la circoncisione secondo la carne (*Hebr.* 8, 5). E altrove è detto: *Non è ombra la vita nostra sulla terra?* (*Iob* 8, 9). Pertanto se la legge sulla terra è ombra e tutta la nostra vita sulla terra è ombra e all'ombra di Cristo vivremo fra le genti, bisogna vedere se la realtà di tutte queste ombre non sarà conosciuta nella rivelazione che avverrà, allorché non piú come attraverso uno specchio e approssimativamente, ma faccia a faccia i beati meriteranno di contemplare la gloria di Dio e le cause e la verità delle cose (I *Cor.* 13, 12). Di tale verità avendo già ricevuto un pegno dallo Spirito santo (II *Cor.* 5, 5) l'apostolo diceva: *Anche se un tempo abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ormai non lo conosciamo piú* (II *Cor.* 5, 16).

Ecco quanto abbiamo potuto dire ora trattando di argomenti tanto difficili, quali l'incarnazione di Cristo e la sua divinità. Se qualcuno potrà trovare di meglio e suffragare

---

figure e simboli rispetto a quella finale determina anche la funzione soltanto propedeutica dell'anima di Cristo come modello da imitare e insieme primo tramite per avvicinarci alla conoscenza della componente divina di Cristo.

invenire et evidentioribus de scripturis sanctis assertionibus confirmare quae dicit, illa potius quam haec recipiantur.

4. - EFFICACIA SALVIFICA DELLA MORTE DI CRISTO.

[*Commentarium in Ioannem* VI 53-58] 53. - [273] Ἐὰν δὲ τὸν λόγον ἐξετάζωμεν τὸν περὶ τοῦ δεικνυμένου Ἰησοῦ ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου κατὰ τὸ « Οὗτός ἐστιν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου » (*Io.* 1,29), ἱστάμενοι ἐπ' αὐτὴν τὴν οἰκονομίαν τῆς σωματικῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ εἰς τὸν τῶν ἀνθρώπων βίον ἐπιδημίας, τὸν ἀμνὸν οὐκ ἄλλον τοῦ ἀνθρώπου ὑποληψόμεθα. Οὗτος γὰρ « ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐνώπιον τοῦ κείραντος αὐτὸν ἄφωνος » (*Is.* 53,7)[30] λέγων· « Ἐγὼ ὡς ἀρνίον ἄκακον ἀγόμενον τοῦ θύεσθαι » (*Ier.* 11,19). [274] Διόπερ καὶ ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ἀρνίον ὁρᾶται « ἑστηκὸς ὡς ἐσφαγμένον » (*Apoc.* 5,6). Οὗτος δὴ ὁ ἀμνὸς σφαγεὶς καθάρσιον γεγένηται κατά τινας ἀπορρήτους λόγους, τοῦ ὅλου κόσμου, ὑπὲρ οὗ κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς φιλανθρωπίαν καὶ τὴν σφαγὴν ἀνεδέξατο, ὠνούμενος τῷ ἑαυτοῦ αἵματι ἀπὸ τοῦ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμᾶς πιπρασκομένους (*Apoc.* 5,9) ἀγοράσαντος. [275] Ὁ δὲ προσαγαγὼν τοῦτον τὸν ἀμνὸν ἐπὶ τὴν θυσίαν ὁ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἦν θεός, μέγας ἀρχιερεύς, ὅστις τοῦτο δηλοῖ διὰ τοῦ « Οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχήν μου ἀπ' ἐμοῦ, ἀλλ' ἐγὼ τίθημι αὐτὴν ἀπ' ἐμαυτοῦ. Ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι, καὶ πάλιν ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν αὐτήν » (*Io.* 10,18)[31].

54. - [276] Καὶ ταύτῃ (τῇ) θυσίᾳ συγγενεῖς εἰσιν αἱ λοιπαί, ὧν σύμβολόν εἰσιν αἱ νομικαί. Λοιπαὶ δὲ καὶ συγγενεῖς ταύτῃ τῇ θυσίᾳ θυσίαι αἱ ἐκχύσεις εἶναί μοι φαίνονται τοῦ τῶν γενναίων μαρτύρων αἵματος, οὐ μά-

---

[30] Per la combinazione di *Io.* 1,29 e *Is.* 53,7 al fine di presentare la morte di Gesú come espiazione per i peccati degli uomini si vedano anche *Co. Io.* I 32 e XXVIII 18. Il riferimento a *Is.* 53 (il servitore di Jahvè) al fine di presentare la morte di Gesú come sacrificio di espiazione è già corrente nel II secolo.

[31] In questo passo molto pregnante si intrecciano i motivi della morte di Gesú come espiazione e come riscatto pagato al demonio per liberare l'umanità tenuta in servitú. È inoltre ripreso il motivo

le sue affermazioni con piú evidenti testimonianze tratte dalle sacre scritture, si accettino le sue parole invece che le mie.

[*Commento a Giovanni* VI 53-58] 53. – [273] Se poi noi rivolgiamo il nostro esame alla ragione che ispira le parole: *Ecco l'agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo* (*Io.* 1, 29), con cui Gesú è indicato da Giovanni, concentrando la nostra considerazione sull'economia stessa della venuta del Figlio di Dio nella vita e in un corpo umani, il termine « agnello » possiamo intenderlo come riferito senz'altro all'uomo [Gesú]. Egli infatti *come una pecora venne condotto al macello, come un agnello muto di fronte ai suoi tosatori* (*Is.* 53, 7), dicendo [di sé]: *Io* [*sono*] *come un agnello innocente che viene condotto al sacrificio* (*Ier.* 11, 19). [274] Ecco perché nell'*Apocalisse* si vede un Agnello, che sta come immolato (*Apoc.* 5, 6): questo è l'Agnello che, secondo certe ragioni ineffabili, è diventato sacrificio di espiazione per l'universo mondo, avendo accettato perfino di essere immolato per esso secondo la misura dell'amore del Padre verso gli uomini: con il suo sangue ci ha ricomprati (*Apoc.* 5, 9) da colui che ci aveva comprati, in quanto ci eravamo corrotti per i peccati. [275] E a condurre questo agnello al sacrificio fu il Dio che era nell'uomo, il Sommo Sacerdote grande, come attesta egli stesso, dicendo: *Nessuno mi toglie la mia vita, ma io la do da me stesso. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla* (*Io.* 10, 18).

54. – [276] A questo sacrificio si ricollegano per affinità tutti gli altri sacrifici, di cui sono simbolo i sacrifici prescritti dalla Legge: e gli altri sacrifici, affini a questo, sono, a mio parere, le effusioni di sangue da parte dei

---

della *Lettera agli Ebrei* che vede in Gesú insieme la vittima di espiazione e il sommo sacerdote che esegue il sacrificio: Origene puntualizza questo concetto, identificando la divinità di Cristo col sacerdote e l'umanità con la vittima. Per un approfondimento di questi temi si veda il mio art. *La morte di Gesú in Origene*: Rivista di storia e letteratura religiosa 1972, p. 3 sgg.

τὴν ὁρωμένων ἑστάναι ὑπὸ τοῦ μαθητοῦ Ἰωάννου παρὰ τῷ οὐρανίῳ θυσιαστηρίῳ (*Apoc.* 6, 9)· « Τίς δὲ σοφὸς καὶ συνήσει ταῦτα; Ἢ συνετὸς καὶ ἐπιγνώσεται αὐτά; » (*Os.* 14, 10). [277] Πρὸς δὲ τὸ θεωρητικώτερον κἂν ἐπὶ ποσὸν παραδέξασθαι τὸν περὶ τῶν τοιούτων θυσιῶν λόγον, καθαιρουσῶν τοὺς ὑπὲρ ὧν προσάγονται, κατανοητέον τὸν λόγον τῆς ὁλοκαυτουμένης θυγατρὸς Ἰεφθάε, διὰ ταύτην ⟨τὴν⟩ εὐχὴν νικήσαντος τοὺς υἱοὺς Ἀμμών, ᾗ συνηυδόκησεν καὶ ἡ ὁλοκαυτουμένη, λέγουσα πρὸς τὸν πατέρα εἰπόντα « Ἀνέῳξα τὸ στόμα μου κατὰ σοῦ πρὸς κύριον »· « Καὶ εἰ ἀνέῳξας τὸ στόμα σου κατ' ἐμοῦ πρὸς κύριον, ποίει τὴν εὐχήν σου » (*Iud.* 11, 35).

[278] Ἔμφασις μὲν οὖν πολλῆς ὠμότητος διὰ τούτων παρεισ⟨φέρεται θεῷ⟩, ᾧ τοιαῦται ὑπὲρ σωτηρίας ἀνθρώπων ἐπιτελοῦνται θυσίαι. Μεγαλοφυεστέρου δὲ νοῦ καὶ βλέποντος ⟨πρὸς τὸ⟩ τὰ λεγόμενα κατὰ τῆς προνοίας λύειν χρῄζομεν, ἵν' ἅμα περὶ πάντων ὡς ἀπορρητοτέρων ὄντων καὶ ὑπὲρ ἀνθρωπίνην φύσιν ἀπολογώμεθα· « Μεγάλαι γὰρ αἱ κρίσεις τοῦ θεοῦ καὶ δυσδιήγητοι· διὰ τοῦτο ἀπαίδευτοι ψυχαὶ ἐπλανήθησαν » (*Sap.* 17, 1)[32]. [279] Μεμαρτύρηται δὲ καὶ παρὰ τοῖς ἔθνεσιν ὅτι πολλοί τινες, λοιμικῶν ἐνσκηψάντων νοσημάτων, ἑαυτοὺς σφάγια ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ παραδεδώκασιν. Καὶ παραδέχεται ταῦθ' οὕτως γεγονέναι οὐκ ἀλόγως πιστεύσας ταῖς ἱστορίαις ὁ πιστὸς Κλήμης, ὑπὸ Παύλου μαρτυρούμενος λέγοντος· « Μετὰ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς » (*Phil.* 4, 3).

[280] Τὴν ὁμοίαν δὲ ἔχει ἀπέμφασιν παρὰ τῷ θέλοντι τῶν τοὺς πολλοὺς λανθανόντων μυστηρίων κατηγορεῖν καὶ τὰ περὶ τῶν μαρτύρων προστεταγμένα[33]· εὐδοκοῦντος τοῦ θεοῦ μᾶλλον ἡμᾶς ἀναδέξασθαι πάσας χαλεπωτάτας αἰκίας ἐν τῷ ὁμολογεῖν αὐτοῦ τὴν θειότητα, ἤπερ ἀπαλλαγῆναι τῶν τοσούτων νομιζομένων κακῶν πρὸς βραχὺν χρόνον, λόγῳ συμπεριενεχθέντας τῷ θελήματι τῶν ἐχθρῶν

---

[32] Il motivo del Dio veterotestamentario che si compiaceva dei sacrifici sanguinosi era addotto dagli gnostici per rilevarne la distinzione rispetto al Dio sommo e buono del NT: cfr. Hipp. *Refut.* V 16, 4 sgg.

nobili martiri, che non per niente sono contemplati dal discepolo Giovanni disposti intorno all'altare celeste (*Apoc.* 6, 9).

Chi è cosí sapiente da comprendere tali cose, cosí intelligente da conoscerle? (*Os.* 14, 10). [277] Per afferrare, in misura sia pure di poco piú contemplativa, la ragione di tali sacrifici, che purificano coloro per cui sono offerti, occorre comprendere il significato del sacrificio della figlia di Iephte. Questi aveva vinto gli Ammoniti in virtú di un voto, al quale colei stessa che è sacrificata aderisce, facendo eco alle parole del padre: *Ho dato al Signore la mia parola contro di te* con queste altre: *Anche se è contro di me che tu hai dato la tua parola al Signore, adempi il tuo voto* (*Iud.* 11, 35). [278] Dalla considerazione di tali fatti si può essere indotti ad attribuire una nota di grande crudeltà a Dio, a cui sono offerti tali sacrifici per la salvezza di uomini. Occorre però un'intelligenza piú aperta e mirante a risolvere ciò che è detto alla luce [dei disegni] della provvidenza, per poter giungere al tempo stesso a giustificare queste cose come ineffabili e superiori alla natura umana, [dicendo]: *I giudizi di Dio sono grandi e difficili da narrare; per questo, le anime ignoranti sono cadute in errore* (*Sap.* 17, 1).

[279] Del resto, anche presso i pagani è attestato che molti si sono votati al sacrificio per la comune salvezza, quando infierivano malattie pestilenziali. Che ciò sia avvenuto lo ammette, fondandosi sulla storia, anche il fedele Clemente Romano, al quale Paolo rende testimonianza con queste parole: *Insieme a Clemente e agli altri miei collaboratori, i cui nomi sono nel libro della vita* (*Phil.* 4, 3). [280] Altrettanto assurdi, peraltro, trova anche i precetti relativi ai martiri colui che vuole scagliarsi contro i misteri che sfuggono alla comprensione dei « molti ». Dio invece ritiene che sia meglio per noi confessare la sua divinità a prezzo delle piú atroci sofferenze, piuttosto che libe-

---

[33] Ancora una volta la puntata è contro gli gnostici, che consideravano per loro inutile confessare la fede cristiana dinanzi al giudice romano: su questo si veda Orbe, *Los primeros herejes ante la persecution*, Roma 1956.

τῆς ἀληθείας. [281] Κατάλυσιν οὖν νομιστέον γίνεσθαι δυνάμεων κακοποιῶν διὰ τοῦ θανάτου τῶν ἁγίων μαρτύρων, οἷον τῆς ὑπομονῆς αὐτῶν καὶ τῆς ὁμολογίας τῆς μέχρι θανάτου καὶ τῆς εἰς τὸ εὐσεβὲς προθυμίας ἀμβλυνούσης τὸ ὀξὺ τῆς ἐκείνων κατὰ τοῦ πάσχοντος ἐπιβουλῆς, ὥστε ἀμβλυνομένης καὶ ἀτονησάσης τῆς δυνάμεως αὐτῶν καὶ ἑτέρους πλείονας τῶν νενικημένων ἀνίεσθαι ἐλευθερουμένους τοῦ βάρους, οὗ αἱ πονηραὶ δυνάμεις ἐπικείμεναι ἐφόρτιζον καὶ ἔβλαπτον. [282] Ἀλλὰ καὶ οἱ παθόντες ἂν, μὴ ἀτονησάντων τῶν ἐνεργησάντων εἰς ἑτέρους τὰ χείρονα, οὐκέτι περιπίπτουσιν τῷ πάθει, νικήσαντος τοῦ τὴν τοιαύτην θυσίαν προσαγαγόντος τήνδε τὴν ἀντικειμένην δύναμιν, ὡς εἰ ἀπὸ μέρους ἐχρησάμην εἰκόνι χρησίμῳ πρὸς τὰ προκείμενα τοιαύτῃ· ὅτι ⟨ὁ⟩ ἀναιρῶν τὸ ἰοβόλον ἢ κατακοιμίζων ἐπῳδῇ ἢ δυνάμει τινὶ κενῶν αὐτὸ τοῦ ἰοῦ πολλοὺς εὐεργετεῖ τῶν ὕστερον πεισομένων τι ἀπ' αὐτοῦ, εἰ μὴ ἀνῄρητο ἢ κατακεκοίμιστο ἢ τοῦ ἰοῦ κεκένωτο. [283] Εἰ δὲ καὶ τῶν δηχθέντων τινὶ φανερὸν γένοιτο περὶ τῆς ἐπὶ τῷ δήγματι βλάβης ἀπαλλαγῆς, εἰ ἐνατενίσαι ἀποθανόντι τῷ βλάψαντι, ἢ ἐπιβαίῃ νεκροῦ, ἢ ἐφάψαιτο τεθνηκότος, ἢ γεύσαιτο μέρους τοῦδε, γένοιτ' ἂν καὶ τῷ προπεπονθότι ἴασις καὶ εὐεργεία ἀπὸ τοῦ τὸ βλάψαν ἀνῃρηκότος. Τοιοῦτόν τι δὴ νοητέον τῷ θανάτῳ τῶν εὐσεβεστάτων μαρτύρων γίνεσθαι, πολλῶν ἀφάτῳ τινὶ δυνάμει ὠφελουμένων ἀπὸ τοῦ θανάτου αὐτῶν.

55. – [284] Προσδιετρίψαμεν δὲ ὑπὲρ τοῦ τὸ ἐξαίρετον ἰδεῖν τοῦ ὡς προβάτου ἐπὶ σφαγὴν ἀχθέντος καὶ ὡς ἀμνοῦ ἐνώπιον τοῦ κείραντος ἀφώνου (*Is.* 53, 7), τῷ περὶ τῶν μαρτύρων λόγῳ καὶ τῷ ὑπὲρ τῶν τεθνηκότων διὰ λοιμικὰ καταστήματα διηγήματι. Εἰ γὰρ τάδε μὲν ὑπὸ

rarci per breve tempo da mali apparenti, dichiarando il nostro cedimento al volere dei nemici della verità. [281] Occorre, quindi, pensare che la morte dei santi martiri operi la dissoluzione delle potenze malefiche, quasi che la loro resistenza, la loro confessione [sostenuta] fino alla morte, il loro zelo per la religione attutisse la violenza di queste nel tendere insidie; e cosí, una volta che la potenza dei persecutori è attutita e fiaccata, anche molti altri che già erano sopraffatti vengono a esser liberati dall'oppressione inflitta loro dalle potenze malvagie incombenti. [282] Inoltre, coloro che subirebbero il supplizio qualora gli operatori d'iniquità verso gli altri non avessero ancora perduto il loro vigore, non sono piú sottoposti alla sofferenza, perché chi ha offerto un sacrificio cosí grande ha ormai vinto questa potenza nemica. Per servirmi di un paragone, parziale ma utilissimo a questo proposito, è come se uno uccidesse un serpente velenoso o lo incantasse o con qualche potere riuscisse a togliergli il veleno: costui renderebbe un grande servigio a molti che in séguito avrebbero potuto soffrirne qualche danno se esso non fosse stato ucciso o incantato o privato del veleno. [283] Se poi uno che è stato morsicato viene a sapere che può esser liberato dal danno provocato dal morso, qualora riesca a vedere morta la bestia che l'ha morsicato o a calpestarne il cadavere o a toccarla morta o a mangiarne una parte, è chiaro che anche costui che è stato morsicato prima, può esser guarito o beneficato da colui che ha ucciso la bestia che l'ha morsicato. Dobbiamo convincerci che qualcosa del genere avviene per la morte dei piissimi martiri: molte persone, in virtú di una potenza ineffabile, traggono da essa un grande vantaggio.

55. – [284] Ci siamo soffermati a lungo a parlare dei martiri e a far considerazioni su coloro che sono morti per far cessare malattie pestilenziali, al fine di cogliere l'aspetto piú nobile di quelle espressioni *come pecora condotta al macello, come agnello muto di fronte ai suoi tosatori* (*Is.* 53, 7). Infatti, se i racconti tramandatici dai Greci [sugli eroi delle pestilenze] non sono vani, e se sono esatte le cose che si dicono sui martiri, divenuti *spazzatura del mondo*

Ἑλλήνων οὐ μάτην ἱστόρηται, τάδε ⟨δὲ⟩ καλῶς περὶ τῶν μαρτύρων εἴρηται περικαθαρμάτων τοῦ κόσμου γινομένων, καὶ « πάντων περίψημα » (I *Cor.* 4, 13) λεγομένων διὰ ταῦτα τῶν ἀποστόλων, τί ὑποληπτέον καὶ πηλίκον περὶ τοῦ ἀμνοῦ τοῦ θεοῦ διὰ τοῦτο θυομένου, ἵνα ἄρῃ ἁμαρτίαν οὐκ ὀλίγων, ἀλλ' ὅλου τοῦ κόσμου (*Io.* 1, 29), ὑπὲρ οὗ καὶ πέπονθεν;

[285] Κἂν γάρ « τις ἁμάρτῃ, παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον, καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐκ † ἐπὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου » (I *Io.* 2, 12)· ἐπεὶ « σωτὴρ ἐστιν πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν » (I *Tim.* 4, 10)[34] ὁ « ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον » τῷ ἑαυτοῦ αἵματι καὶ ἄρας αὐτὸ ἐκ τοῦ μέσου, ἵνα μηδὲ ἴχνη κἂν ἀπαληλιμμένων τῶν ἁμαρτημάτων εὑρίσκηται, καὶ « προσηλώσας τῷ σταυρῷ »· ὃς « ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ θριαμβεύσας » ἐν τῷ ξύλῳ (*Col.* 2, 14-15)[35].

[286] Καὶ θαρρεῖν γοῦν θλιβόμενοι ἐν τῷ κόσμῳ διδασκόμεθα, τὴν αἰτίαν τοῦ θαρρεῖν μανθάνοντες ταύτην εἶναι, τὸ νενικῆσθαι τὸν κόσμον καὶ δηλονότι ὑποτετάχθαι τῷ νικήσαντι αὐτόν. Διὰ τοῦτο πάντα τὰ ἔθνη ἀνεθέντα ἀπὸ τῶν πρότερον ἐπικρατούντων δουλεύουσιν αὐτῷ, ὅτι « ἐρρύσατο πτωχὸν ἐκ δυνάστου » διὰ τοῦ ἰδίου πάθους « καὶ πένητα, ᾧ οὐξ ὑπῆρχεν βοηθός » (*Ps.* 71, 12. 4).

[287] Οὗτος δὴ ὁ σωτὴρ ταπεινώσας συκοφάντην διὰ τοῦ ἑαυτὸν τεταπεινωκέναι συμπαραμένει τῷ νοητῷ ἡλίῳ πρὸ τῆς λαμπροτάτης ἐκκλησίας, τροπικώτερον σελήνης λεγομένης (*Ps.* 71, 7), τυγχάνων γενεῶν γενεαῖς.

Ἀνελὼν δὲ διὰ τοῦ πάθους τοὺς πολεμίους ὁ ἐν πολέμῳ δυνατὸς καὶ κραταιὸς κύριος (*Ps.* 23, 8) καθαρσίου δεόμενος τοῦ ἀπὸ μόνου τοῦ πατρὸς αὐτῷ δοθῆναι ἐπὶ τοῖς ἀνδραγαθήμασιν δυναμένου, κωλύει αὐτοῦ ἅψασθαι τὴν Μαρίαν λέγων· « Μή μου ἅπτου, οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· ἀλλὰ πορεύου καὶ εἰπὲ τοῖς ἀδελφοῖς

---

[34] Vedremo oltre come Origene esiga l'impegno da parte nostra per rendere realmente valido al fine della salvezza di ognuno il sacrificio di Cristo.

e sugli apostoli chiamati per lo stesso motivo *il rifiuto di tutti* (I *Cor.* 4, 13), che cosa dobbiamo pensare e in qual misura intorno all'agnello di Dio, che si è sacrificato per prender su di sé il peccato non di pochi ma del mondo intero (*Io.* 1, 29), in favore del quale egli ha subíto anche la passione? [285] Infatti « se qualcuno ha peccato, abbiamo come difensore presso il Padre Gesú Cristo giusto. Ed egli è propiziazione per i nostri peccati; e non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo » (I *Io.* 2, 1-2). Egli è il Salvatore di tutti gli uomini, soprattutto di quelli che credono (I *Tim.* 4, 10), lui che ha stracciato la cambiale delle prescrizioni che era a nostro sfavore con il proprio sangue, togliendola di mezzo, perché non si trovasse piú neanche una traccia dei peccati commessi, e inchiodandola alla croce; egli ha spogliato i Principati e le Potestà e li ha esposti pubblicamente alla gogna in un trionfo clamoroso (*Col.* 2, 14-15) sul legno della croce. [286] Ecco perché noi, che pure abbiamo tribolazione nel mondo, siamo ammaestrati ad aver fiducia, avendo anche appreso il motivo di questa certezza: che cioè il mondo è stato vinto ed è stato, quindi, sottomesso a colui che l'ha vinto. Ecco perché tutti i popoli, liberati dai loro antichi padroni, servono a lui: egli infatti con la sua passione ha liberato il mendicante dal potente, il povero che non aveva chi l'aiutasse (*Ps.* 71, 12. 4). [287] E questo Salvatore, che ha umiliato il calunniatore avendo umiliato sé stesso, brilla ora con il sole intelligibile dinanzi alla Chiesa fulgidissima (indicata qui tropologicamente dalla luna) (*Ps.* 71, 7), di generazione in generazione. Avendo annientato con la sua passione i nemici, lui che è potente in guerra e Signore forte (*Ps.* 23, 8), in conseguenza delle sue azioni gloriose ha bisogno di una purificazione che solo il Padre gli può dare; per questo egli non si lascia toccare da Maria e le dice: *Non mi toccare, perché non sono ancora salito al Padre;*

---

35 Questo luogo paolino è fondamento della antica concezione che interpreta la morte di Cristo come vittoria sulle potenze avverse che tenevano in schiavitú l'uomo: cfr. c. 7 n. 24 e l'art. cit. a n. 32.

μου· Πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν » (*Io.* 20, 17)[36].

56. – [288] Ὅτε δὲ πορεύεται νικηφόρος καὶ τροπαιοφόρος μετὰ τοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος σώματος — πῶς γὰρ ἄλλως δεῖ νοεῖν τὸ « Οὔπω ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα μου » καὶ τὸ « Πορεύομαι δὲ πρὸς τὸν πατέρα μου »; — τότε αἱ μέν τινες λέγουσιν δυνάμεις· « Τίς οὗτος ὁ παραγενόμενος ἐξ Ἐδώμ, ἐρύθημα ἱματίων ἐκ Βοσόρ, οὕτως ὡραῖος; » (*Is.* 63, 1). Οἱ δὲ προπέμποντες αὐτὸν τοῖς ἐπὶ τῶν οὐρανίων πυλῶν τεταγμένοις φασὶν τὸ « Ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες, ὑμῶν, καὶ ἐπάρθητε πύλαι αἰώνιοι, καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης » (*Ps.* 23, 7)[37].

[289] Ἔτι δὲ πυνθάνονται οἰονεί, εἰ δεῖ οὕτως εἰπεῖν, ἠμαγμένην αὐτοῦ βλέποντες τὴν δεξιὰν καὶ ὅλον πεπληρωμένον τῶν ἀπὸ τῆς ἀριστείας ἔργων· « Διὰ τί σου ἐρυθρὰ τὰ ἱμάτια, καὶ τὰ ἐνδύματά σου ὡς ἀποπάτημα ληνοῦ πλήρους καταπεπατημένης; » Ὅτε καὶ ἀποκρίνεται· « Κατέθλασα αὐτούς » (*Is.* 63, 2-3). [290] Ἀληθῶς γὰρ ἐπὶ τούτοις δεδέηται τοῦ πλῦναι « ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ, καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ » (*Gen.* 49, 11). Τὰς γὰρ ἀσθενείας ἡμῶν λαβὼν καὶ τὰς νόσους βαστάξας, παντός τε τοῦ κόσμου ἄρας τὴν ἁμαρτίαν καὶ τοὺς τοσούτους εὐεργετήσας, τάχα τότε βάπτισμα εἴληφεν τὸ παντὸς τοῦ ὑπονοηθέντος ἂν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις μεῖζον, περὶ οὗ οἶμαι αὐτὸν εἰρηκέναι· « Βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι, καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ » (*Lc.* 12, 50). [291] Ἵνα γὰρ τολμηρότερον βασανίζων τὸν λόγον στῶ πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν πλείστων ὑπονοούμενα, λεγέτωσαν ἡμῖν οἱ τὸ βάπτισμα τὸ μέγιστον, ὑπὲρ ὃ ἄλλο οὐκ ἔστι νοῆσαι βάπτι-

---

[36] Qui Origene interpreta le misteriose parole che Gesú rivolge alla Maddalena nel senso che ella non lo può toccare perché egli non è ancora salito al cielo ove l'attende una purificazione celeste che sanzionerà definitivamente il valore redentore della sua morte. Piú in là, in *Dial. c. Heracl.* 8, leggeremo un'interpretazione un po' differente dello stesso passo. A parte il particolare della purificazione, si rilevi nel lungo passo che segue la piena aderenza di Origene

ma va' dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro (*Io.* 20, 17).

56. – [288] Ma mentre egli si avanza vittorioso e trionfatore, con il suo corpo risuscitato da morte (ché non si possono intendere altrimenti le espressioni: *Non sono ancora salito al Padre* e *Io salgo al Padre mio*), allora alcune potenze celesti dicono: *Chi è costui che arriva da Edom, indossando un vestito rosso di Bosra, così pieno di forza?* (*Is.* 63, 1), ma gli angeli che lo scortano dicono a quelli che sono posti a guardia delle porte celesti: *Principi, sollevate le vostre porte; porte eterne, inalzatevi, ed entrerà il re della gloria* (*Ps.* 23, 7). [289] Ma [gli altri] ancora fanno domande (se è lecito esprimerci in questo modo), perché scorgono la sua destra insanguinata e lo vedono onusto dei risultati della sua gesta eroica: *Perché rosse sono le tue vesti, rosse come vinacce uscite da un torchio pieno d'uva pigiata?* Allora egli risponde: *Li ho pigiati* (*Is.* 63, 2-3). [290] Egli aveva veramente bisogno di lavare nel vino la sua veste e nel sangue dell'uva il suo manto (*Gen.* 49, 11). Infatti, avendo preso le nostre debolezze ed essendosi addossato le nostre malattie, avendo preso su di sé il peccato di tutto il mondo e avendo beneficato tanti, egli ricevette forse allora un battesimo piú grande di quanto gli uomini possano concepire. A questo battesimo io penso che si riferisca quando dice: *C'è un battesimo che devo ricevere; e come sono nell'ansia finché non sia compiuto!* (*Lc.* 12, 50).

[291] Voglio continuare con maggiore audacia la mia indagine su questo punto, per confutare quella che è l'opinione della maggior parte. Quelli che pensano che il battesimo piú grande di tutti quelli che si possono concepire

---

al pensiero di Giovanni: solo col ritorno al cielo, dopo la passione, Gesú porta a compimento la missione affidatagli dal Padre. Solo dopo tale compimento Gesú è in grado di inviare sui discepoli lo Spirito santo.

[37] Per riscontri su *Ps.* 23, 7 in riferimento all'ascensione cfr. Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958, p. 284 sgg. Il collegamento di questo passo con *Is.* 63, 2-3 non sembra attestato prima di Origene.

σμα, νομίσαντες αὐτοῦ εἶναι τὸ μαρτύριον, τί δήποτε μετὰ τοῦτο λέγει τῇ Μαριάμ· « Μή μου ἅπτου » (*Io.* 20, 17); Ἐχρῆν γὰρ μᾶλλον ἑαυτὸν ἐμπαρέχειν τῇ ἁφῇ, ἅτε τὸ τέλειον βάπτισμα διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ πάθους εἰληφότα [38].

57. – [292] Ἀλλ' ἐπεί, ὡς προείπομεν, τὰ κατὰ τῶν ἀντικειμένων ἀνδραγαθήματα πεποιηκὼς ἐδεῖτο τοῦ πλῦναι « ἐν οἴνῳ τὴν στολὴν αὐτοῦ καὶ ἐν αἵματι σταφυλῆς τὴν περιβολὴν αὐτοῦ » (*Gen.* 49, 11), ἀνῄει πρὸς τὸν γεωργὸν τῆς ἀληθινῆς ἀμπέλου πατέρα, ἵν' ἐκεῖ ἀποπλυνάμενος μετὰ τὸ ἀναβῆναι εἰς ὕψος, αἰχμαλωτεύσας τὴν αἰχμαλωσίαν, καταβῇ φέρων τὰ ποικίλα χαρίσματα (*Eph.* 4, 8), τὰς διαμεμερισμένας τοῖς ἀποστόλοις γλώσσας ὡσεὶ πυρὸς (*Act.* 2, 3) καὶ τοὺς παρεσομένους ἐν πάσῃ πράξει ἁγίους ἀγγέλους καὶ ῥυσομένους αὐτούς (*Ps.* 33, 8).

[293] Πρὸ γὰρ τούτων τῶν οἰκονομιῶν ἅτε μηδέπω κεκαθαρμένοι οὐκ ἐχώρουν ἀγγέλων παρ' αὐτοῖς ἐπιδημίαν, τάχα οὐδ' αὐτῶν βουλομένων πω τοῖς μὴ εὐτρεπισμένοις καὶ κεκαθαρμένοις ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ παρεῖναι. [294] Τῆς γὰρ Ἰησοῦ μόνου φιλανθρωπίας ἦν μετὰ ἁμαρτωλῶν καὶ τελωνῶν ἐσθίειν καὶ πίνειν, καὶ παρέχειν ἑαυτοῦ τοὺς πόδας τοῖς δακρύοις τῆς μετανοούσης ἁμαρτωλοῦ (*Mc.* 2, 16; *Lc.* 7, 38), καὶ μέχρι θανάτου καταβαίνειν ὑπὲρ ἀσεβῶν, οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγουμένου τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, καὶ κενοῦν ἑαυτὸν τὴν τοῦ δούλου λαμβάνοντος μορφήν (*Phil.* 2, 6-7).

[295] Ταῦτα δὲ πάντα ἐπιτελῶν μᾶλλον τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς τοῦ παραδόντος αὐτὸν ὑπὲρ ἀσεβῶν ἐπετέλει ἤπερ τὸ ἑαυτοῦ· ὁ μὲν γὰρ πατὴρ ἀγαθός, ὁ δὲ σωτὴρ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ (*Rom.* 8, 32; *Mt.* 19, 17). Πάντα δὲ τὸν κόσμον εὐεργετῶν, ἐπεὶ θεὸς ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσει ἑαυτῷ (II *Cor.* 5, 19), πρότερον διὰ τὴν κακίαν ἐχθρὸν γεγενημένον, ὁδῷ καὶ τάξει τὰ εὐεργετούμενα εὐεργετεῖ, οὐκ ἀθρόως λαμβάνων ὑποπόδιον τῶν ποδῶν πάντας τοὺς ἐχθρούς. Λέγει γὰρ αὐτῷ ὁ πατὴρ τῷ κυρίῳ ἑκάστου ἡμῶν· « Κάθου ἐκ δεξιῶν μου, ἕως ἂν

---

[38] Da tutto il complesso dell'argomentazione sembra ricavarsi che Origene collochi l'ascensione di Gesú subito dopo la resurrezione,

ricevuto da Cristo sia il suo martirio, ci spieghino perché dopo questo battesimo egli dice ancora a Maria: *Non toccarmi* (*Io.* 20, 17). Se veramente aveva ricevuto nel mistero della passione il battesimo perfetto, non avrebbe dovuto piuttosto offrirsi per farsi toccare?

57. – [292] Ma siccome, come abbiamo detto prima, dopo la sua impresa eroica compiuta contro i nemici, aveva bisogno di lavare nel vino la sua veste e nel sangue dell'uva il suo manto (*Gen.* 49, 11), egli salí al Padre, il vignaiolo della vera vite, per poter di nuovo, una volta lavato dopo esser salito verso l'alto, e una volta fatta schiava la schiavitú, discendere quaggiú recando svariati doni (*Eph.* 4, 8): le lingue come di fuoco distribuite agli apostoli (*Act.* 2, 3), gli angeli santi che li assisteranno in ogni azione e li proteggeranno (*Ps.* 33, 8). [293] Infatti, prima che si attuassero questi avvenimenti dell'economia divina, gli uomini non erano visitati dagli angeli, in quanto non ancora purificati, forse perché gli angeli stessi non volevano assistere coloro che non erano ancora stati preparati e purificati da Gesú. [294] Solo Gesú infatti, nel suo amore per gli uomini, poteva mangiare e bere con i peccatori e i pubblicani e offrire i suoi piedi alle lacrime della peccatrice convertita (*Mc.* 2, 16; *Lc.* 7, 38) e abbassarsi fino a morire per gli empi, non tenendo per sé gelosamente l'essere pari a Dio, ma annientando sé stesso e assumendo la natura di schiavo (*Phil.* 2, 6-7): [295] e ha compiuto tutto questo, non per fare la sua volontà ma quella del Padre suo che l'ha dato per gli empi. Infatti il Padre è buono; e il Figlio è l'immagine della bontà di lui (*Rom.* 8, 32; *Mt.* 19, 17).

Dio però, pur beneficando il mondo, dato che lo riconcilia con sé in Cristo (II *Cor.* 5, 19), mentre prima gli era diventato nemico a causa del peccato, distribuisce i suoi benefici secondo un piano e un ordine, non mettendo tutto d'un colpo i suoi nemici a sgabello dei suoi piedi. Dice infatti il Padre a colui che è il Signore di ciascuno di noi: *Siedi alla mia destra, finché io ponga i tuoi nemici a sga-*

---

in armonia con Giovanni, che non accenna all'intervallo di 40 giorni di cui parla Luca negli *Atti*.

ϑῶ τοὺς ἐχϑρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου» (*Ps.* 109, 1). [296] Καὶ ταῦτα γίνεται ἕως ὁ ἔσχατος ἐχϑρός, ὁ ϑάνατος, ὑπ' αὐτοῦ καταργηϑῇ (I *Cor.* 15, 26)[39].

Ἐὰν δὲ τὸ ὑποτάσσεσϑαι τῷ Χριστῷ νοήσωμεν ὅ τί ποτ' ἔστιν μάλιστ' ἐκ τοῦ «Ὅταν δὲ αὐτῷ ⟨τὰ⟩ πάντα ὑποταγῇ, τότε αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ ⟨τὰ⟩ πάντα» (I *Cor.* 15, 28), ἀξίως τῆς ἀγαϑότητος τοῦ τῶν ὅλων ϑεοῦ νοήσωμεν τὸν ἀμνὸν τοῦ ϑεοῦ αἴροντα τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου.

58. – [297] Οὐ πάντων δὲ ἡ ἁμαρτία ὑπὸ τοῦ ἀμνοῦ αἴρεται, μὴ ἀλγούντων μηδὲ βασανιζομένων ἕως ἀρϑῇ[40]. Ἄκανϑαι γὰρ οὐ μόνον ἐνσπαρεῖσαι ἀλλὰ καὶ ἐπιπολὺ ῥιζω⟨ϑεῖ⟩σαι ἐν ταῖς χερσὶν παντὸς τοῦ διὰ τὴν κακίαν μεϑυσϑέντος καὶ τὸ νήφειν ἀπολωλεκότος κατὰ τὸ ἐν Παροιμίαις εἰρημένον· «Ἄκανϑαι φύονται ἐν χειρὶ τοῦ μεϑύσου» (*Prov.* 26, 9), ὅσον πόνον ἐνεργάσονται τῷ τὰ τοιαῦτα φυτὰ εἰς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα τῆς ψυχῆς παραδεξαμένῳ τί δεῖ καὶ λέγειν; Κατατμηϑῆναι γὰρ ὑπὸ τοῦ τομωτέρου πάσης μαχαίρας διστόμου λόγου ζῶντος ϑεοῦ (*Hebr.* 4, 12) καὶ ἐνεργοῦς καὶ καυστικωτέρου παντὸς πυρὸς ἀνάγκη τὸν ἐπὶ τοσοῦτον εἰς βάϑος τῆς ἑαυτοῦ ψυχῆς τὴν κακίαν χωρήσαντα, ὡς γενέσϑαι αὐτὸν γῆν ἀκανϑοφόρον. [298] Καὶ δεήσει ἐπὶ τὴν τοιαύτην ψυχὴν πεμφϑῆναι τὸ εὑρίσκον τὰς ἀκάνϑας πῦρ, καὶ μέχρι αὐτῶν στησόμενον διὰ τὴν ἑαυτοῦ ϑειότητα καὶ οὐ προσεμπρῆσον ἄλωνας ἢ στάχυας πεδίων.

⟨Τοῦ⟩ αἴροντος δὲ τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσ⟨μου⟩ ἀμνοῦ διὰ τῆς ἰδίας σφαγῆς ἀρχομένου ὁδοὶ τυγχάνουσιν πλείονες, ὧν αἱ μὲν σαφεῖς εἶναι τοῖς πολλοῖς δύνανται, αἱ δὲ τοὺς τοσούτους λανϑάνουσαι τοῖς τῆς ϑείας σοφίας ἀξιουμένοις, οἷς μόνοις εἰσὶν γνώριμοι. [299] Τί γὰρ δεῖ λέγειν, δι' ὅσων ὁδῶν τις ἐπὶ τὸ πιστεύειν ἔρχεται ἐν ἀνϑρώποις, ἔτι ἐν τῷ τοιούτῳ σώματι παρὸν ἑκάστῳ καϑ' αὑτὸν ἐπισκοπεῖν; Πλὴν μία τῶν ὁδῶν ἐστιν τοῦ πιστεύειν καὶ αἵρεσϑαι τὴν ἁμαρτίαν διὰ μαστίγων καὶ πνευμάτων

---

[39] Su questa interpretazione cfr. *Princ.* III 5, 7 addotto *supra*, e III 6, 5 addotto nel c. 9.

[40] Il beneficio salvifico apportato dalla morte di Gesú opera sol-

bello dei tuoi piedi (*Ps.* 109, 1). [296] Il che accadrà allorché l'ultimo nemico, la morte, sarà annientato da lui (I *Cor.* 15, 26).

Se dunque noi comprenderemo che cosa vuol dire esser sottoposti a Cristo, soprattutto alla luce di quel passo [di Paolo]: *E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, farà atto di sottomissione a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa* (I *Cor.* 15, 28), allora comprenderemo in modo degno della bontà del Dio dell'universo l'agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo.

58. – [297] Tuttavia l'agnello non prende su di sé il peccato di tutti, se non soffrono e si tormentano finché il peccato loro non sia tolto. [Ci sono] spine infatti non solo sparse ma radicate saldamente nelle mani di chiunque è talmente ubriaco di vizio, da dimenticare addirittura lo stato di sobrietà, come è detto nei *Proverbi*: *Nascono spine nelle mani dell'ubriaco* (*Prov.* 26, 9). Occorre forse spender parole a descrivere quanta fatica tali male piante arrecano a chi le accoglie nel corpo della propria anima? Chi ha accolto il male morale cosí in profondo nella sua anima da diventare una terra che produce spine ha bisogno di esser tagliato profondamente dal Logos vivo di Dio, efficace e tagliente piú d'ogni spada a doppio taglio (*Hebr.* 4, 12), bruciante piú di ogni fuoco. [298] In un'anima ridotta in questo stato dovrà esser mandato quel fuoco che sa trovare le spine e spingersi fino ad esse in virtú della sua divinità, senza appiccarsi agli steli e alle spighe dei campi. Molte sono le vie per cui l'agnello di Dio toglie il peccato del mondo, in primo luogo mediante la propria immolazione: alcune di queste possono esser manifeste ai « molti », mentre le altre sono occulte a costoro e note soltanto a coloro che son ritenuti degni della sapienza divina. [299] Occorre forse dire per quante vie si giunge alla fede quaggiú tra gli uomini, quando chiunque vive ancora nel corpo può accorgersene per sé stesso? E tuttavia, la prima di queste vie è quella di credere e togliere il peccato mediante flagel-

---

tanto se trova rispondenza da parte di ognuno e la debita cooperazione. Si veda anche quanto abbiamo osservato a c. 7 n. 21.

πονηρῶν καὶ νόσων χαλεπωτάτων καὶ μαλακιῶν ἐπιπονωτάτων[41].

[300] Τίς οὖν οἶδεν καὶ τὰ μετὰ ταῦτα;

Ἀναγκαῖον δὲ ἦν ὑπὲρ τοῦ μὴ ἀναιρεθῆναι τὸν δοκοῦντα τῇ ἐξετάσει τοῦ λόγου παρακολουθεῖν τοῦ λέγοντος· « Ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου » (*Io.* 1, 29), ἐπιπλεῖον περὶ τούτων διαλαβεῖν, ἵν' εἰδότες ὅτι καὶ ὑμῷ θεοῦ ἔστιν ἐλεγχθῆναι καὶ ὀργῇ θεοῦ παιδευθῆναι, διὰ τὸ εἰς ὑπερβολὴν φιλάνθρωπον οὐδένα πάντη ἀνέλεγκτον καὶ ἀπαίδευτον ἐῶντος, πάντα ποιήσωμεν εἰς τὸ ⟨μὴ⟩ δεηθῆναι τοιούτων ἐλέγχων καὶ τῆς διὰ τῶν ἐπιπονωτάτων παιδείας.

5. – TUTTO L'UOMO È STATO SALVATO.

[*Dialogus cum Heraclide* 6-8] Τί ἄλλο περὶ τῆς πίστεως; δοκεῖ σοι ταῦτα, Μάξιμε, † ειπεναι; »[42]

Μάξιμος εἶπεν· « Γένοιτο πάντας ὁμοίους μοι γενέσθαι. Ἐπὶ Θεοῦ καὶ ἐκκλησίας, καὶ ⟨ὑπο⟩γράφω καὶ καταθεματίζω· πλὴν μέντοι ἵνα μὴ δισταχθεὶς ὅλως καὶ διψυχήσω † περί τινος πυνθάνομαι· καὶ γὰρ τοῦτο οἴδασιν οἱ ἀδελφοὶ ὅτι ἔλεγον· « Ἔχω παρὰ τοῦ ἀδελφοῦ ὠφεληθῆναι καὶ τοῦτο διδαχθῆναι. » Ὄντος τοῦ πνεύματος παραδεδομένου τῷ Πατρὶ κατὰ τὸ « Πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθημι τὸ πνεῦμά μου » (*Lc.* 23, 46), τοῦ τε πνεύματος χωρὶς τῆς σαρκὸς ἀποθανούσης καὶ κειμένης ἐν μνημείῳ, ὡς ἀνοίγεται καὶ οἱ νεκροὶ πῶς ἀνίστανται; »[43]

Ὠριγένης εἶπεν· « Σύνθετον εἶναι τὸν ἄνθρωπον μεμαθήκαμεν ἀπὸ τῶν ἱερῶν γραφῶν. Φησὶν γὰρ ὁ ἀπόστολος· « Ὁ δὲ Θεὸς ἁγιάσαι ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα· » τὸ δὲ « Ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, καὶ ὁλόκληρον ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα ἀμέμπτως ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ

---

[41] Cfr. anche n. 11.

[42] Qui e poco piú giú il papiro da cui conosciamo questo testo è rovinato: pertanto la traduzione è approssimativa.

lazioni, sofferenze spirituali, malattie dolorosissime e debolezze gravosissime. Chi dunque conosce anche ciò che viene ancora dopo queste cose? [300] Era necessario, peraltro, insistere alquanto nell'analisi di questi aspetti, per eliminare la possibilità che perisca chi crede di attenersi strettamente all'esame dell'espressione che dice: *Ecco l'agnello di Dio che prende su di sé il peccato del mondo* (*Io.* 1, 29), in modo che, sapendo che è possibile che siamo corretti da Dio talvolta anche con la sua ira e ammaestrati con il suo furore (egli infatti, a causa del suo immenso amore per gli uomini non lascia nessuno privo della sua correzione e del suo ammaestramento), noi possiamo fare tutto il possibile al fine di evitare di aver bisogno di tali correzioni e di ammaestramenti cosí gravosi.

[*Dialogo con Eraclide* 6-8] (Origene disse): C'è altro intorno alla fede? Sei d'accordo, Massimo, su queste cose...?

Massimo disse: Possano tutti esser d'accordo come me. Davanti a Dio e alla chiesa io sottoscrivo e condanno. Tranne che per non essere ancora piú nel dubbio e nell'incertezza, voglio porre una questione. Sanno questo i fratelli, che dicevo: Debbo essere aiutato dal fratello ed istruito su questa questione. Se lo spirito era stato rimesso al Padre, secondo le parole: *Padre, rimetto il mio spirito nelle tue mani* (*Lc.* 23, 46), e dato che la carne, priva dello spirito, era morta e giaceva nella tomba, come questa si apre e come risorgono i morti?

Origene disse: Abbiamo appreso dalle sacre scritture che l'uomo è un essere composto. Infatti dice l'apostolo: *Dio vi santifichi: il vosto spirito e l'anima e il corpo.* Riguardo alle parole: *Vi santifichi tutti interi, e intero il vostro spirito e l'anima e il corpo sia custodito in maniera irreprensibile per la venuta del nostro signore Gesú Cristo* (I *Thess.*

---

[43] Il quesito proposto da Massimo collega strettamente la resurrezione di Cristo primogenito dei morti, con la resurrezione di tutti i corpi: se il corpo nella tomba è stato abbandonato dallo spirito, come potrà risorgere?

τηρηθείη » (I *Thess.* 5, 23)[44], — τοῦτο τὸ πνεῦμα οὐκ ἔστιν τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἀλλὰ μέρος τῆς τοῦ ἀνθρώπου συστάσεως, ὡς διδάσκων ὁ αὐτὸς ἀπόστολος λέγει· « Τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν » (*Rom.* 8, 16)[45]. Εἰ γὰρ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐκ ἂν ἔλεγεν· « Τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν. » Ὁ τοίνυν Σωτὴρ καὶ Κύριος ἡμῶν θέλων ἄνθρωπον σῶσαι ὥσπερ ἠθέλησεν σῶσαι, διὰ τοῦτο οὕτως ἠθέλησεν σῶσαι σῶμα, ὡς ἠθέλησεν ὁμοίως ⟨σῶσ⟩αι καὶ ψυχήν, ἠθέλησεν καὶ τὸ λεῖπον τοῦ ἀνθρώπου σῶσαι, τὸ πνεῦμα. Οὐκ ἂν δὲ ὅλος ἄνθρωπος ἐσώθη, εἰ μὴ ὅλον τὸν ἄνθρωπον ἀνειλήφει[46]. Ἀθετοῦσι τὴν σωτηρίαν τοῦ σώματος τοῦ ἀνθρωπίνου πενυματικὸν λέγοντες τὸ σῶμα τοῦ Σωτῆρος·[47] ἀθετοῦσι τὴν σωτηρίαν τοῦ ἀνθρωπίνου πνεύματος περὶ οὗ λέγει ὁ ἀπόστολος· « Οὐδεὶς οἶδεν ἀνθρώπων τὰ τοῦ ἀνθρώπου, εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ » (I *Cor.* 2, 11). Θέλων σῶσαι τὸ πενῦμα τοῦ ἀνθρώπου, περὶ οὗ τάδε εἶπεν ὁ ἀπόστολος, ἀνέλαβεν καὶ ἀνθρώπου πνεῦμα. Τὰ τρία ταῦτα παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους διηρέθη, τὰ τρία ταῦτα παρὰ τὸν καιρὸν τῆς ἀναστάσεως ἡνώθη[48]. Παρὰ τὸν καιρὸν τοῦ πάθους διηρέθη. Πῶς; Τὸ σῶμα ἐν τῷ μνημείῳ, ἡ ψυχὴ ἐν ᾅδου, τὸ πνεῦμα παρέθετο τῷ Πατρί. Ἡ ψυχὴ ἐν ᾅδου· « Οὐκ ἐγκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς τὸν ᾅδην » (*Ps.* 15, 10). Εἰ παρέθετο τὸ πνεῦμα τῷ Πατρί, παρακαταθήκην δέδωκεν τὸ πνεῦμα. Ἄλλο ἐστὶν χαρίσασθαι, καὶ ἄλλο πα-

---

[44] La parziale ripetizione di I *Thess.* 5, 23 deriva da Origene stesso, che prima di introdurre per intero la citazione vi accenna, parafrasando *tutti interi* in « spirito, anima e corpo » (collocati in nominativo anziché in accusativo), secondo la tricotomia (caratteristica di questa lettera paolina) proposta nelle linee che seguono.

[45] Origene tiene distinto il carisma dello Spirito santo che solo il cristiano riceve col battesimo, dallo spirito che ogni uomo possiede e che può identificarsi con la spinta a operare il bene insita nell'uomo indipendentemente dal suo esser cristiano. Tale spinta ovviamente nel cristiano è potenziata dal carisma dello Spirito santo.

[46] Classico argomento, già avanzato da Tertulliano e destinato ad essere riproposto nella controversia apollinarista del IV secolo, per dimostrare che Cristo al fine di operare la redenzione ha assunto un'umanità completa, in quanto Adamo aveva peccato nella sua totale umanità.

5, 23), questo spirito non è lo Spirito santo ma una parte della costituzione dell'uomo, come insegna proprio l'apostolo dicendo: *Lo Spirito porta testimonianza al nostro spirito* (*Rom.* 8, 16). Se infatti fosse stato lo Spirito santo, non avrebbe detto: *Lo Spirito porta testimonianza al nostro spirito.* Perciò il nostro Salvatore e Signore, volendo salvare l'uomo come volle salvarlo, per questo cosí volle salvare il corpo, come ugualmente volle salvare anche l'anima, e volle salvare anche ciò che restava dell'uomo, lo spirito. Tutto l'uomo non sarebbe stato salvato se Gesú non avesse assunto tutto l'uomo. Rifiutano la salvezza del corpo dell'uomo coloro i quali affermano che è stato spirituale il corpo del salvatore. Respingono la salvezza dello spirito dell'uomo, riguardo al quale dice l'apostolo: *Nessuno degli uomini conosce ciò che è dell'uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui* (I *Cor.* 2, 11). Pertanto Gesú, volendo salvare lo spirito dell'uomo, riguardo al quale l'apostolo cosí si è espresso, ha assunto anche lo spirito dell'uomo. Queste tre componenti si sono divise al tempo della passione, ma poi si sono riunite al tempo della resurrezione. Si sono divise al tempo della passione. Come? Il corpo nella tomba, l'anima nell'inferno, lo spirito è stato rimesso al Padre. L'anima nell'inferno: *Non lascerai la mia anima nell'inferno* (*Ps.* 15, 10). Se ha rimesso lo spirito al padre, lo ha dato come un deposito. Una cosa è regalare, altra è rimettere, altra fare un deposito. Colui che lascia qualcosa

---

[47] Gli gnostici negavano che il corpo materiale sarebbe risorto per partecipare alla salvezza eterna: per tal motivo negavano che Gesú avesse assunto un corpo materiale e consideravano spirituale (o psichico) il suo corpo. La successiva osservazione, che lo spirito dell'uomo non si sarebbe salvato se Gesú non l'avesse assunto, serve solo a completare l'argomento, perché nessuno negava questa assunzione.

[48] Tutto il ragionamento che segue, impostato su una troppo rigida distinzione delle componenti umane di Cristo, risente forse inconsapevolmente della problematica gnostica, che accentuava questo tema in quanto distingueva nettamente nel Salvatore l'elemento psichico da quello spirituale, destinati alla salvezza, ma a diversi livelli: cfr. Orbe, *La muerte de Jesus en la economia valentiniana*, Gregorianum 1959, p. 467 sgg.; 636 sgg.

ραδοῦναι, καὶ ἄλλο τὸ παρακαταθέσθαι. Ὁ παρακατατιθέμενος παρακατατίθεται ἵνα ἀπολάβῃ τὴν παρακαταθήκην. Τίνι οὖν τὴν παρακαταθήκην παραθέσθαι τὸ πνεῦμα τῷ Πατρί; Ὑπὲρ ἐμέ ἐστιν καὶ τὴν ἐμὴν ἕξιν καὶ τὸν ἐμὸν νοῦν, — οὐ γάρ εἰμι τηλικοῦτος εἰπεῖν ὥσπερ τὸ σῶμα οὐχ οἷόν τε ἦν εἰς ᾅδου καταβῆναι, κἂν τοῦτο λέγωσιν οἱ πνευματικὸν λέγοντες τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, οὕτως οὐδὲ τὸ πνεῦμα οἷόν τε ἦν καταβῆναι εἰς ᾅδου, διὸ παρακαταθήκην ἔδωκεν ἕως ἀναστῇ ἐκ νεκρῶν τὸ πνεῦμα τῷ Πατρί[49]. Ταύτην τὴν παραθήκην παραθέμενος τῷ Πατρί, ἀπολαμβάνει. Πότε; Οὐχ ἅμα τῇ ἀναστάσει, ἀλλ' εὐθέως μετὰ τὴν ἀνάστασιν. Μάρτυρά μοι φέρε τὴν γραφὴν τὴν εὐαγγελικήν. Ἀνέστη ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκ νεκρῶν· ἀπήντησεν αὐτῷ ἡ Μαρία, καί φησιν πρὸς αὐτήν· « Μή μου ἅπτου. » (*Io.* 20, 17). Ἐβούλετο γὰρ τὸν ἁπτόμενον αὐτοῦ ὁλοτελοῦς ἅψασθαι, ἵνα ἁψάμενος ὁλοτελοῦς ὠφεληθῇ ἀπὸ τοῦ σώματος τὸ σῶμα, ἀπὸ τῆς ψυχῆς τὴν ψυχήν, τὸ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ πνεύματος· « Οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν Πατέρα » (*Io.* 20, 17)· ἀναβαίνει πρὸς τὸν Πατέρα καὶ ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητάς. Οὐκοῦν ἀναβαίνει πρὸς τὸν Πατέρα. Ἕνεκα τίνος; τὴν παρακαταθήκην ἀπολαβεῖν[50].

6. - NON SOLTANTO L'UOMO È STATO SALVATO.

[*Commentarium in Ioannem* I 31] 31. - [217] Ὁ τοίνυν σωτὴρ θειότερον πολλῷ ἢ Παῦλος γέγονε « τοῖς πᾶσι πάντα », ἵνα « πάντα » ἢ « κερδήσῃ » (I *Cor.* 9, 22) ἢ τελειώσῃ, καὶ σαφῶς γέγονεν ἀνθρώποις ἄνθρωπος καὶ

[49] Origene è convinto, forte di *Ps.* 15, 10, che solo l'anima di Cristo sia discesa nell'inferno, per operare il riscatto dell'uomo dal potere del demonio — sulla base anche di I *Io.* 3, 16 « egli per noi ha dato la sua anima » e passi simili —. Del resto la vera persona umana di Cristo era per lui rappresentata dall'anima, perché carne e spirito rappresentavano soltanto le inclinazioni di essa rispettivamente al male e al bene. Non sa però rendersi conto del perché questa anima abbia dovuto abbandonare lo spirito prima di scendere all'inferno: di qui il tono incerto della sua spiegazione.

in deposito la lascia per poi riprendere il deposito. Ma per qual motivo egli doveva rimettere lo spirito al Padre come un deposito? È questione al di sopra di me, della mia capacità, della mia intelligenza. Infatti non mi sento in grado di affermare che, come il corpo non era in condizione di discendere nell'inferno (anche se affermano questo coloro i quali dicono spirituale il corpo di Gesú), cosí neppure lo spirito era in condizione di discendere nell'inferno: perciò ha consegnato lo spirito al Padre come deposito, finché risorgesse dai morti. Avendo lasciato questo deposito al Padre, poi lo riprende. Quando? Non al momento della resurrezione, ma subito dopo la resurrezione. Ecco come testimonio il Vangelo. Il Signore Gesú Cristo è risorto dai morti. Maria gli è andata incontro, ed egli le dice: *Non mi toccare* (*Io.* 20, 17). Voleva infatti che chi lo toccasse, lo toccasse tutto intero, perché toccandolo tutto intero traesse giovamento il corpo dal corpo, l'anima dall'anima, lo spirito dallo spirito. *Infatti non sono ancora salito al Padre* (*Io.* 20, 17). Sale al Padre e poi va dai discepoli. Dunque sale al Padre. Per qual motivo? Per riprendere il deposito.

[*Commento a Giovanni* I 31] 31. – [217] Il Salvatore, quindi, in modo assai piú divino che non Paolo, si è fatto « tutto a tutti » per guadagnare o per rendere perfetti tutti (I *Cor.* 9, 22), e chiaramente egli si fece uomo per gli

[50] Il diverso contesto ispira ad Origene una spiegazione di *Io.* 20, 17 un po' diversa di quella che abbiamo rilevato a *Co. Io.* VI 56: al momento dell'incontro con la Maddalena Gesú non è ancora salito al cielo per recuperare il suo spirito: rifiuta perciò il contatto con la donna perché la sua umanità è ancora incompleta e perciò quel contatto non può arrecare giovamento all'intera umanità della donna. Resta in comune nelle due interpretazioni il divieto come conseguenza del fatto che Gesú, non essendo ancora asceso al cielo, non ha ancora compiuto la sua missione.

ἀγγέλοις ἄγγελος[51]. [218] Καὶ περὶ μὲν τοῦ ἄνθρωπον αὐτὸν γεγονέναι οὐδεὶς τῶν πεπιστευκότων διστάξει· περὶ δὲ τοῦ ἄγγελον πειθώμεθα τηροῦντες τὰς τῶν ἀγγέλων ἐπιφανείας καὶ λόγους, ὅτε τῆς τῶν ἀγγέλων ἐξουσίας φαίνεται ἔν τισι τόποις τῆς γραφῆς ἀγγέλων λεγόντων, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ « Ὤφθη ἄγγελος κυρίου ἐν πυρὶ φλογὸς βάτου. Καὶ εἶπεν· Ἐγὼ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ » (*Ex.* 3, 2). Ἀλλὰ καὶ ὁ Ἡσαΐας φησί· « Καλεῖται τὸ ὄνομα αὐτοῦ μεγάλης βουλῆς ἄγγελος (*Is.* 9, 6)[52].

[*Commentarium in Ioannem* I 35] 35. – [255] (Αὐ)τὸς δὴ ὁ τὰ τοσαῦτα τυγχάνων, « ὁ παράκλητος », « ὁ ἱλασμός », « τὸ ἱλαστήριον », συμπαθήσας « ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν » τῷ πεπειρᾶσθαι « κατὰ πάντα » τὰ ἀνθρώπινα « καθ' ὁμοιότητα χωρὶς ἁμαρτίας » (*Hebr.* 4, 15). « μέγας » ἐστὶν « ἀρχιερεύς », οὐχ ὑπὲρ ἀνθρώπων μόνων, ἀλλὰ καὶ παντὸς λογικοῦ τὴν ἅπαξ θυσίαν προσενεχθεῖσαν ἑαυτὸν ἀνενεγκών· « χωρὶς γὰρ θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου » (*Hebr.* 2, 9), ὅπερ ἔν τισι κεῖται τῆς πρὸς Ἑβραίους ἀντιγράφοις « χάριτι θεοῦ ». [256] Εἴτε δὲ « χωρὶς θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου », οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογιγῶν· εἴτε « χάριτι θεοῦ ἐγεύσατο τοῦ ὑπὲρ παντὸς θανάτου », ὑπὲρ πάντων χωρὶς θεοῦ ἀπέθανε· « χάριτι γὰρ θεοῦ ὑπὲρ παντὸς ἐγεύσατο θανάτου »[53]. [257] Καὶ γὰρ ἄτοπον ὑπὲρ ἀνθρωπίνων μὲν αὐτὸν φάσκειν ἁμαρτημάτων γεγεῦσθαι θανάτου, οὐκ ἔτι δὲ καὶ ὑπὲρ ἄλλου

---

[51] Questa interpretazione del *tutto a tutti* è in connessione con la dottrina del peccato delle creature razionali che sopra abbiamo variamente esaminato. Alla lontana potrebbe essere stata ispirata dall'antica concezione giudeocristiana affermante che Cristo, durante la sua discesa dal cielo nascosta agli angeli dei vari cieli (cfr. c. 7 n. 24), aveva successivamente assunto, appunto per non farsi riconoscere, la forma degli angeli del cielo attraverso il quale via via passava: cfr. *Ascens. Is.* 11, 16 sgg. Piú in generale è ferma convinzione di Origene che il sacrificio di Gesú ha avuto valore non solo per gli uomini ma per ogni creatura dell'universo.

[52] Era al tempo di Origene convinzione generalizzata che le apparizioni di Dio, in forma di angelo o di altro essere, ai patriarchi del VT avessero avuto specificamente per soggetto il Logos: cfr. Aeby,

uomini e angelo per gli angeli. [218] Che si sia fatto uomo nessuno dei credenti lo mette in dubbio; che si sia fatto angelo, ce ne persuadiamo osservando le apparizioni degli angeli e le loro parole, allorché si manifesta, in certi luoghi della Scrittura, mediante la potenza e le parole degli angeli, come in quel passo: *L'angelo del Signore apparve in una fiamma ardente in mezzo ad un roveto e disse: Io sono il Dio di Abramo e di Isacco e di Giacobbe* (*Ex.* 3, 2). Anche in Isaia è detto: *Il suo nome sarà Angelo del gran consiglio* (*Is.* 9, 6).

[*Commento a Giovanni* I 35] 35. – [255] Cristo poi, oltre ad avere cosí grandi prerogative (« difensore », « propiziazione », « propiziatorio »), è Sommo Sacerdote grande, avendo compatito le nostre infermità, per essere stato provato in ogni cosa relativa alla condizione umana allo stesso modo di noi, eccetto il peccato (*Hebr.* 4, 14-15), ed essendosi offerto una volta per tutte come sacrificio non soltanto per gli uomini ma anche per ogni essere dotato di logos: infatti *egli gustò la morte a vantaggio di tutti, eccettuato Dio* (*Hebr.* 2, 9) (o *per la benevolenza di Dio*, come si trova in certi codici della *Lettera agli Ebrei*). [256] Infatti sia che egli abbia gustato la morte a vantaggio di tutti, eccettuato Dio, egli non è morto solamente per gli uomini ma anche per gli altri esseri dotati di logos; sia che egli abbia gustato la morte a vantaggio di tutti per la benevolenza di Dio, anche in questo caso egli è morto per tutti gli altri, all'infuori di Dio. [257] Sarebbe assurdo infatti affermare che egli gustò la morte soltanto per i peccati degli uomini e, all'infuori degli uomini, di nessun altro essere che sia caduto

---

Les missions divines de Saint Justin a Origène, Fribourg 1958. Origene sfrutta questa convinzione come testimonianza che il Logos aveva assunto anche forma angelica, oltre che umana.

[53] Origene conosce la variante χωρὶς θεοῦ parallela a χάριτι θεοῦ, e l'interpreta nel senso che tutti hanno avuto bisogno della redenzione di Cristo eccetto il solo Dio. Poco sopra abbiamo la chiara affermazione che il sacrificio di Cristo si è compiuto una sola volta, su suggestione di *Hebr.* 7, 27. Per il successivo accenno alla condizione degli astri come derivante da peccato su *Iob 25, 5*, si veda c. 6 n. 24.

τινὸς παρὰ τὸν ἄνθρωπον ἐν ἁμαρτήμασι γεγενημένου, οἷον ὑπὲρ ἄστρων, οὐδὲ τῶν ἄστρων πάντως καθαρῶν ὄντων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὡς ἐν τῷ Ἰὼβ ἀνέγνωμεν· « Ἄστρα δὲ οὐ καθαρὰ ἐνώπιον αὐτοῦ » (*Iob* 25, 5), εἰ μὴ ἄρα ὑπερβολικῶς τοῦτο εἴρηται. [258] Διὰ τοῦτο « μέγας » ἐστὶν « ἀρχιερεύς », ἐπειδήπερ πάντα ἀποκαθίστησι τῇ τοῦ πατρὸς βασιλείᾳ, οἰκονομῶν τὰ ἐν ἑκάστῳ τῶν γενητῶν ἐλλιπῆ ἀναπληρωθῆναι πρὸς τὸ χωρῆσαι δόξαν πατρικήν.

[*Homiliae in Leviticum* 1, 3] 3. – Nisi quia forte hoc intellegi voluit quod sanguis Iesu non solum in Ierusalem effusus est, ubi erat altare et basis eius et tabernaculum testimonii, sed et quod supernum altare quod est in caelis, ubi et ecclesia primitivorum est, idem ipse sanguis asperserit, sicut et apostolus dicit quia: « Pacificavit per sanguinem crucis suae sive quae in terra sunt sive quae in caelis » (*Col.* 1, 20). Recte ergo secundo nominat altare, quod est ad ostium tabernaculi testimonii, quia non solum pro terrestribus, sed etiam pro caelestibus oblatus est hostia Iesus, et hic quidem pro hominibus ipsam corporalem materiam sanguinis sui fudit, in caelestibus vero ministrantibus, si qui illi inibi sunt, sacerdotibus vitalem corporis sui virtutem, velut spiritale quoddam sacrificum immolavit[54]. Vis autem scire quia duplex hostia in eo fuit, coveniens terrestribus et apta caelestibus? Apostolus ad Hebraeos scribens dicit: « per velamen, id est carnem suam » (*Hebr.* 10, 20). Et iterum interius velamen interpretatur caelum, quod penetravit Iesus ut assistat nunc vultui Dei pro nobis, « semper — inquit — vivens ad interpellandum pro his » (*Hebr.* 7, 25). Si ergo duo intelleguntur velamina quae velut pontifex ingressus est Iesus, consequenter et sacrificium duplex intellegendum est, quod et terrestria salvaverit et caelestia.

[*De principiis* IV 3, 13] 13. – Quod quidem si usque ad passionem domini salvatoris voluerimus inquirere, quam-

[54] La genericità di questa presentazione del sacrificio di Cristo a beneficio dei celesti tradisce l'incertezza di Origene sull'argomento: egli è convinto che quel sacrificio abbia giovato a tutti, anche agli angeli, ma non sa specificare in che modo.

in peccato, ad esempio per gli astri, dal momento che neppure gli astri sono del tutto puri ai suoi occhi, come leggiamo in *Giobbe*: *E le stelle non sono pure agli occhi di lui* (*Iob* 25,5) (a meno che queste parole non vadano intese come un'iperbole).

[258] Ecco, quindi, perché egli è Sommo Sacerdote: egli restaura tutte le cose nel regno del Padre, provvedendo con la sua economia a completare tutti gli aspetti manchevoli che sono nelle creature, perché possano accogliere la gloria del Padre.

[*Omelie sul Levitico* 1,3] 3. – A meno che forse volle che si intendesse che il sangue di Gesú non è stato sparso soltanto a Gerusalemme, dove era l'altare, la sua base e il tabernacolo della testimonianza, ma anche che questo stesso sangue ha asperso l'altare che è in alto nei cieli, secondo quanto dice l'apostolo: *Ha pacificato col sangue della sua croce ciò che è in terra e ciò che è nei cieli* (*Col.* 1,20). Pertanto a ragione nomina una seconda volta l'altare che è all'ingresso del tabernacolo della testimonianza, poiché Gesú è stato offerto come vittima non solo per le creature della terra ma anche per quelle del cielo; e qui per gli uomini ha effuso la materia corporea del suo sangue, mentre invece fra le creature celesti, grazie all'opera dei sacerdoti — se anche là ce ne sono, ha immolato a guisa di sacrificio spirituale la forza vitale del suo corpo. Vuoi ora sapere perché in lui ci fu duplice vittima, conveniente ai terrestri e adatta ai celesti? L'apostolo, scrivendo agli Ebrei dice: *Attraverso il velo, cioè la sua carne* (*Hebr.* 10,20). E ancora il velo piú interno interpreta come cielo, ove entrò Gesú per stare ora alla presenza del volto di Dio in nostro favore, *sempre vivendo per intercedere in nostro favore* (*Hebr.* 7,25). Se perciò si intendono due veli attraverso i quali Gesú è entrato a guisa di sacerdote, conseguentemente bisogna intendere anche un duplice sacrificio, che ha salvato le creature della terra e del cielo.

[*Principi IV* 3,13] 13. – Che se poi vogliamo spingere la ricerca fino alla passione del Signore Salvatore, benché sia audace e temerario ricercare in cielo la sua passione,

quam audax et temerarium sit in caelo eius quaerere passionem, tamen si spiritalia nequitae (*Eph.* 6, 12) in caelestibus sunt et non erubescimus crucem domini confiteri propter destructionem eorum quae sua passione destruxit, cur timeamus etiam in supernis locis in consummatione saeculorum aliquid simile suspicari, ut omnium locorum gentes illius passione salventur? [55]

[55] Passo totalmente omesso nella traduzione di Rufino e riportato da Hier. *ep.* 124, 12, con cui concorda bene un passo riportato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 532). Per valutare l'esatta incidenza di questo passo, in cui si parla della ripetizione del sacrificio di Cristo alla fine del mondo a beneficio degli esseri celesti ancora bisognosi di redenzione, teniamo presente che il passo è isolato nel complesso dell'opera superstite dell'alessandrino ed è formulato come cauta ipotesi. Altrove Origene estende ai celesti i benefici del sacrificio di Cristo sul Calvario. Per comprendere come Origene abbia potuto formulare una idea cosí sconcertante, teniamo presente il contesto in cui essa è inserita: in riferimento al Vangelo

tuttavia se anche in cielo ci sono gli spiriti iniqui (*Eph.* 6, 12) e noi non ci vergogniamo di proclamare la croce del signore per la distruzione degli spiriti che egli ha distrutto con la sua passione, perché dovremmo aver timore a supporre qualcosa di simile anche nei luoghi superiori al momento della fine del mondo, affinché le genti di tutti i luoghi siano salvate dalla sua passione?

---

eterno di cui parla *Apoc.* 14, 6, la prima venuta di Cristo sulla terra è considerata come realizzazione dei beni futuri (*Hebr.* 10, 1), di cui la legge mosaica aveva rappresentato l'ombra e il simbolo; parallelamente la seconda venuta di Cristo alla fine del mondo comporterà la realizzazione di beni di cui la prima venuta ha rappresentato l'ombra e il simbolo. In altri termini, come il VT è simbolo e prefigurazione del Vangelo, cosí questo è a sua volta simbolo e prefigurazione del Vangelo eterno, che si realizzerà alla fine del mondo. In tale ordine d'idee, la crocifissione di Gesú, pur nella sua realtà, è ipotizzata anche come prefigurazione e simbolo di analogo avvenimento che avverrà alla fine del mondo.

CAPITOLO IX

LA FINE

1. – La dottrina che i morti sarebbero risorti coi loro corpi al momento del giudizio finale del mondo per la pena o il premio eterno, trasmessa dal giudaismo farisaico al cristianesimo, incontrava difficoltà ad imporsi nel mondo greco; qui infatti chi rifiutasse l'opinione vulgata a livello popolare e filosofico che considerava la morte fine completa dell'uomo, platonicamente pensava alla sopravvivenza dell'anima, magari reincarnata successivamente in piú corpi, ma non certo a quella del corpo materiale destinato alla corruzione dopo la morte. Era questa la dottrina sostenuta, come abbiamo avuto modo di accennare, dagli gnostici, il cui dualismo escludeva ogni possibilità di salvezza per la materia e perciò destinava il corpo umano alla corruzione e all'annientamento dopo la separazione dall'anima e dallo spirito. Già il discorso di Paolo sull'Areopago (*Act.* 17) propone la difficoltà che incontravano i missionari cristiani nel presentare la dottrina della resurrezione dei morti in ambienti ellenistici: non ci meraviglia perciò di incontrare questo argomento ripetutamente trattato dagli scrittori del II secolo sotto duplice prospettiva, antipagana e antignostica.

Per Origene il problema era assolutamente fondamentale non soltanto nella prospettiva antignostica — e marginalmente, nel *C. Celsum*, antipagana —, ma soprattutto a causa della sua impostazione platonica di pensiero, che aveva condizionato tutta la sua complessa dottrina cosmologica e soteriologica. Abbiamo infatti accennato che delle due con-

cezioni dell'uomo dominanti nell'epoca, quella aristotelica, considerando l'uomo come composto di anima e corpo, si adattava meglio a spiegare la resurrezione finale dei corpi in funzione della ricostituzionale finale della integrale natura umana in vista sia del premio sia della pena: essa è adottata da quasi tutti i teologi anteriori ad Origene. Invece la concezione platonica, identificando l'uomo con la sua anima e considerando il corpo solo come elemento accessorio, difficilmente poteva dare spiegazione del motivo per cui era considerata necessaria la resurrezione finale di tale corpo, assolutamente non necessario alla vita autonoma dell'anima, cioè dell'uomo stesso. La difficoltà risultava ancor piú accentuata nella trama della cosmologia origeniana, che tendeva a considerare la corporeità come conseguenza del peccato delle creature razionali: se la fine del mondo ricostituirà in tutto e per tutto la condizione iniziale — e di ciò Origene è convinto — la corporeità dell'uomo sembra dover essere intesa soltanto come uno stato transitorio, destinato a venir meno al momento finale, che vedrà le creature razionali reintegrate nella iniziale perfezione. In altri termini, per Origene il problema della corporeità dell'uomo si riflette non soltanto sulla dottrina della fine del mondo ma investe la totalità della sua cosmologia ed escatologia.

Per tali motivi il problema della resurrezione dei morti fu profondamente studiato da Origene: fra l'altro, dedicò all'argomento una specifica monografia in due libri, che però è andata perduta ad eccezione di pochi passi. Ma il danno provocato da questa perdita è sostanzialmente annullato dal fatto che ripetutamente nelle opere superstiti Origene ritorna sulla questione che tanto lo assillava: un fondamentale passo in argomento, contenuto nel perduto commento al *Ps.* 1, ci è stato conservato da Epifanio. Ma soprattutto nel *De principiis* il problema è toccato ripetutamente ed è inserito nella piú vasta trama della dottrina sull'origine, la natura, il destino delle creature razionali. Proprio per tal motivo noi ne abbiamo già esposto, nel c. 6, alcuni presupposti fondamentali: 1) la concezione della materia come di un concetto limite, espressione della imperfezione di ogni essere creato, che in quanto tale è in possesso solo acciden-

tale dell'essere e del bene. In tal senso solo le persone divine della Trinità sono del tutto incorporee, mentre le creature razionali in quanto create e perciò imperfette, furono sin dall'inizio fornite di un corpo, ovviamente sottile e perfetto in relazione alla loro condizione privilegiata. Perciò in conseguenza del peccato esse non sono passate da una condizione di incorporeità assoluta ad una di corporeità ma piú esattamente hanno trasformato il primitivo corpo nel corpo piú spesso e pesante caratteristico dell'uomo. 2) La concezione della materia come substrato informe e indifferenziato che assume forme diverse a seconda delle qualità diverse che la determinano. In tal modo Origene può spiegare come la creatura razionale pur passando attraverso condizioni diverse in relazione al sempre cangiante stato morale, sia sempre dotata dello stesso corpo, che si trasforma continuamente in relazione ai cambiamenti di condizione morale.

Nelle pagine che seguono presentiamo alcuni importanti testi di Origene sul problema: oltre ad alcuni capitoli del *C. Celsum* ed al fondamentale passo del *Commento al Ps. 1*, cui abbiamo sopra accennato, i passi fondamentali sono tratti dal *De principiis*. Qui Origene parla a piú riprese della questione, in contesti diversi, con molte ripetizioni ma anche con successivi chiarimenti approfondimenti e precisazioni. Proprio perché il lettore possa aver ben presente la problematicità con cui Origene ha trattato la questione e il continuo tornare sugli stessi punti nello sforzo dell'autore di precisare sempre meglio il proprio pensiero, non abbiamo evitato alcune ripetizioni a beneficio di una maggiore completezza e coerenza di esposizione.

2.1 – Piú volte, toccando il tema della resurrezione e presentandolo come un fatto di natura e non un miracolo contro natura (*C. Cels.* V 22-24), Origene accenna ad una forma che si mantiene uguale nel corpo attraverso le varie modificazioni che esso assume (*Princ.* II 10, 1-3; *C. Cels.* IV 56-57). Questo argomento è esposto a fondo nel vasto frammento del *Commento al Ps. 1* tramandatoci da Epifanio. Qui Origene propone le difficoltà cui va incontro una semplicistica concezione della resurrezione del corpo: quale

corpo risorgerà? quello che l'uomo aveva al momento della morte? magari vecchio e malato. E può darsi il caso che il nostro corpo, diventato preda delle belve e perciò parte del loro corpo, sia successivamente diventato parte del corpo di un altro uomo che ha mangiato carne di quella determinata belva. Il nostro corpo, osserva Origene, cambia continuamente la sua materia: è come un fiume che sempre scorre. Perciò il corpo non può essere mai perfettamente lo stesso: eppure il corpo di Pietro o di Paolo resta il corpo di Pietro o di Paolo pur attraverso la continua trasformazione. Ciò accade perché è insita nel corpo una forma (*eidos*) materiale che resta sempre immutata e fa sí che il corpo conservi sempre la sua identità attraverso le continue trasformazioni, dall'infanzia fino all'estrema vecchiezza. Dimostrando agli avversari che i passi scritturistici sui quali essi fondano le loro ingenue credenze sulla resurrezione non possono essere interpretati in senso esclusivamente letterale, Origene chiarisce che proprio la persistenza di tale forma corporea al momento della resurrezione farà sí che il corpo di Pietro o di Paolo sarà sempre lo stesso corpo, anche se sarà trasformato da corpo animale nella gloria di corpo spirituale. Di per sé tale forma è corporea, cioè corruttibile: la grazia di Dio però la rende immortale, sí che il corpo possa sussistere eternamente insieme con l'anima.

Dal complesso dei dati che si ricavano dal *De principiis* e dalle altre opere superstiti sembra essere stata questa la concezione prevalente di Origene in materia di resurrezione: un corpo di per sé inerente ad ogni creatura razionale, formato di materia capace di modificarsi continuamente cui una forma immutabile assicura continuità ed unità attraverso tutte queste successive trasformazioni. In tal modo Origene può ammettere una condizione finale del corpo di tale sottigliezza lucentezza e perfezione da poter fungere da rivestimento dell'anima tornata nella primitiva condizione di perfezione e perciò alla contemplazione di Dio (*Princ.* II 3, 2; III 6, 4-6). Ma va precisato che il pensiero di Origene è su questo punto tutt'altro che fermo e sicuro: talvolta è ben avvertibile la tensione fra la tradizione cristiana che gli propone la resurrezione finale del corpo e la convin-

zione platonica che nulla di materiale può contemplare la gloria di Dio. Perciò in qualche contesto lo vediamo proporre, accanto alla soluzione che abbiamo già presentato, anche quella della totale incorporeità della condizione finale delle creature razionali. E in questo ambito Origene propone anche la possibilità di una nuova caduta delle creature razionali dopo la finale reintegrazione nella condizione iniziale di perfezione (*Princ.* II 3, 3). Gli avversari di Origene trassero spunto da questo passo per presentare la sua dottrina come incompatibile con la fede della chiesa: ma va ancora rilevato che Origene qui propone e non afferma, e soprattutto che tale concezione non sembra certo la piú sostenuta nell'ambito delle sue opere e dello stesso *De principiis*. La concezione, già ricordata, di due nature generali indifferenziate, intellettuale e materiale, soggette a modificazioni e trasformazioni continue (*Princ.* III 6, 7), che rappresenta il punto basilare della cosmologia origeniana, ha la sua ragion d'essere proprio nell'esigenza di dar spiegazione di un corpo finale talmente spirituale e perfetto da poter contemplare Dio.

3. – Anche sul tema della punizione e del premio finale lo spiritualismo di Origene si colloca agli antipodi delle concezioni materialiste molto in voga nella cristianità del suo tempo. Va subito rilevato che Origene non ammette la concezione, allora volgata, di punizione finale inflitta da Dio come dovuto contraccambio per il male commesso dall'uomo durante la vita: tale concezione è, secondo lui, incompatibile con la bontà divina che punisce soltanto al fine di favorire il recupero del peccatore. Ogni punizione ha valore pedagogico, medicinale (*Princ.* I 6, 3; III 5, 8; IIII 6, 6). Ma anche circa la qualità della punizione Origene ha le sue idee peculiari: la pena non è da lui concepita come punizione corporea col fuoco o altro strumento di dolore: i passi scritturistici espliciti in proposito sono da lui interpretati allegoricamente e stanno ad indicare soprattutto che punizione massima del peccatore sarà la coscienza del proprio peccato, il rimorso di aver cosí offeso Dio, la lacerazione dell'armonia

con cui Dio aveva creato l'uomo, l'ignoranza che li priva della luce della razionalità (*Princ.* II 10, 4-8).

Analoga considerazione circa le promesse. Qui Origene ha presente il cosiddetto millenarismo, cioè la concezione di origine giudaica molto divulgata nella cristianità soprattutto asiatica, secondo cui il giudizio finale sarebbe stato preceduto da un periodo di 1000 anni di regno terreno di Cristo a beneficio dei soli giusti che sarebbero risorti in un'abbondanza e felicità di spiccato tono materiale. Il fondamento scritturistico di tale concezione era fornito soprattutto da *Apoc.* 20 e 21, la cui descrizione della nuova Gerusalemme splendente d'oro e di pietre preziose era interpretata alla lettera dai millenaristi. Tale concezione era in contrasto non soltanto con lo spiritualismo di Origene ma anche con la sua prevalente tendenza ad interpretare allegoricamente il testo sacro, sí che egli non poteva ammettere un'interpretazione esclusivamente letterale degli splendori della nuova Gerusalemme. Perciò egli non manca di rilevare le assurdità cui si giungeva sulla scorta di tale interpretazione e propone la sua interpretazione, esclusivamente allegorica. Cosí egli introduce la sua presentazione della beatitudine che attende i giusti alla fine: una beatitudine che consiste essenzialmente nella contemplazione e nella conoscenza (*Princ.* II 11, 17). Tutti i misteri della terra e poi quelli del cielo saranno gradatamente rivelati a queste anime che progressivamente ascendono verso l'alto dei cieli e al di sopra dei cieli materiali, in un'ascesa e immersione nella inesauribile immensità divina, che un altro testo (*Ho. Num.* 17, 4) presenta come continua e senza fine. Il tono prevalentemente intellettualistico di questa descrizione che fa risiedere la felicità finale in un sempre maggiore acquisto di conoscenza è tipico della mentalità greca di Origene: esso va comunque contemperato alla luce di altri contesti, soprattutto del *Commento al Cantico dei Cantici*, tutti impostati sul tema dell'amore di Cristo per l'anima e dell'anima per Cristo.

Tutta la vicenda esposta in *Princ.* II 10-11 in riferimento alla fine di questo mondo va inserita nel piú ampio contesto della concezione generale già piú volte accennata e su cui

Origene ritorna in *Princ.* III 6: il recupero delle creature peccatrici deve essere completo e lo potrà essere soltanto dopo una lunghissima vicenda che abbraccerà la successione di piú mondi. Solo dopo tale vicenda la forza pedagogica e persuasiva del Logos vincerà tutti gli ostacoli e sottometterà a sé e a Dio tutti i nemici, cioè li riscatterà dal male e li riporterà al bene. Solo in questo momento, in cui Cristo si sottometterà al Padre come capo del corpo della chiesa finalmente reintegrata in tutti i suoi membri, anche i piú ostili e peccatori, Dio sarà tutto in tutti.

I

1. – LA RESURREZIONE DEI CORPI.

[*Contra Celsum* V 22-24] 22. – Μὴ ὑπονοείτω δέ τις ἡμᾶς ταῦτα λέγοντας ἀπ' ἐκείνων εἶναι τῶν λεγομένων μὲν Χριστιανῶν ἀθετούντων δὲ τὸ περὶ ἀναστάσεως κατὰ τὰς γραφὰς δόγμα. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ τὸν οἱονεὶ ἀπὸ κόκκου σίτου ἤ τινος τῶν λοιπῶν ἀνιστάμενον στάχυν ἢ δένδρον οὐδαμῶς παραστῆσαι ἔχουσιν, ὅσον ἐπὶ τῷ ἀρέσκοντι ἑαυτῶν· ἡμεῖς δὲ πειθόμενοι ὅτι τὸ σπειρόμενον οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ, καὶ ὅτι οὐ τὸ γενησόμενον σῶμα σπείρεται (ὁ γὰρ θεὸς αὐτῷ δίδωσι σῶμα, καθὼς ἠθέλησε, μετὰ τὸ σπαρῆναι ἐν φθορᾷ ἐγείρων αὐτὸ ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ μετὰ τὸ σπαρῆναι ἐν ἀτιμίᾳ ἐγείρων αὐτὸ ἐν δόξῃ καὶ μετὰ τὸ σπαρῆναι ἐν ἀσθενείᾳ ἐγείρων αὐτὸ ἐν δυνάμει καὶ μετὰ τὸ σπαρῆναι σῶμα ψυχικὸν ἐγείρων αὐτὸ πνευματικὸν [I *Cor.* 15, 42-44])[1], τηροῦμεν καὶ τὸ βούλημα τῆς ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ μέγεθος τῆς ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ, παριστάντες αὐτοῦ καὶ τὸ δυνατὸν οὐκ ἀποφάσει ἀλλὰ καὶ λόγῳ· εἰδότες ὅτι κἂν οὐρανὸς καὶ γῆ παρέλθῃ καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς, ἀλλ' οἱ περὶ ἑκάστου λόγοι ὄντες ὡς ἐν ὅλῳ μέρῃ ἢ ὡς ἐν γένει εἴδη τοῦ ἐν

---

[1] In questo passo viene sommariamente accennata tutta la problematica sulla resurrezione del corpo, con evidente riecheggiamento di I *Cor.* 15, 12 sgg. Tutti i cenni qui proposti saranno ampiamente sviluppati nei passi che presentiamo appresso. Gli eretici cui si fa cenno sono evidentemente gli gnostici, che — come abbiamo ripetutamente osservato — non potevano ammettere la sopravvivenza o la resurrezione del corpo materiale. Va rilevato che anche il particolare

[*Contro Celso* V 22-24] 22. – Ora io non vorrei che a qualcuno venisse il sospetto che noi, affermando queste cose, apparteniamo al numero di quelli, che si dicon Cristiani, ma non accettano la dottrina della resurrezione secondo le Scritture. Costoro infatti, obbedendo alla loro logica, non riescono ad ammettere che, ad esempio, da un chicco di grano o da qualche altro seme possa nascere il frumento o un'altra pianta qualsiasi. Noi invece siamo persuasi che ciò ch'è seminato non vien condotto alla vita, se prima non muore, e siamo persuasi che non è il corpo che dovrà ricevere la vita, quello che si semina: Dio infatti gli assegna il corpo, come vuole, e questo, dopo essere stato seminato in corruzione, vien fatto risorgere da Dio in incorruttibilità; dopo essere stato seminato in disonore, viene fatto risorgere in gloria; dopo essere stato seminato in debolezza, viene fatto risorgere in potenza, e dopo essere stato seminato come corpo animale, viene fatto risorgere come corpo spirituale (I *Cor.* 15, 42-44). Noi teniamo ad accogliere tanto la dottrina della Chiesa di Cristo, quanto la grandezza della promessa di Dio, ammettendo per certo che essa può divenire realtà, non con l'aiuto di affermazioni, ma di argomenti, dacché siamo ben consapevoli che il cielo e la terra passeranno, come ogni cosa in essi contenuta, ma che le parole su ciascuna parte della dottrina

---

del chicco di grano, sul quale Origene si sofferma spesso è di derivazione paolina: I *Cor.* 15, 37.

ἀρχῇ λόγου πρὸς τὸν θεὸν θεοῦ λόγου οὐδαμῶς παρελεύσονται. θέλομεν γὰρ ἀκούειν τοῦ εἰπόντος· «ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν» (*Mt.* 24,35).

23. – Ἡμεῖς μὲν οὖν οὔ φαμεν τὸ διαφθαρὲν σῶμα ἐπανέρχεσθαι εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν, ὡς οὐδὲ τὸν διαφθαρέντα κόκκον τοῦ σίτου ἐπανέρχεσθαι εἰς τὸν κόκκον τοῦ σίτου. λέγομεν γάρ, ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κόκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτως λόγος[2] τις ἔγκειται τῷ σώματι, ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ. οἱ μέντοι ἀπὸ τῆς Στοᾶς τὸ πάντῃ διαφθαρὲν σῶμά φασιν ἐπανέρχεσθαι εἰς τὴν ἐξ ἀρχῆς φύσιν διὰ τὰ δεδογμένα αὐτοῖς περὶ τῶν κατὰ περίοδον ἀπαραλλάκτων, καὶ αὐτὴν ἐκείνην, ἐξ ἧς ἐλύθη, τὴν πρώτην σύστασιν πάλιν φασὶ συστήσεσθαι, διαλεκτικαῖς (ὡς οἴονται) ἀνάγκαις ταῦτα παριστάντες. καὶ οὐχ εἰς ἀτοπωτάτην γε ἀναχώρησιν ἀναχωροῦμεν λέγοντες ὅτι πᾶν δυνατὸν τῷ θεῷ· οἴδαμεν γὰρ ἀκούειν τοῦ πᾶν οὐκ ἐπὶ τῶν ἀνυπάρκτων οὐδ' ἐπὶ τῶν ἀδιανοήτων. φαμὲν δὲ καὶ ὅτι οὐ δύναται αἰσχρὰ ὁ θεός, ἐπεὶ ἔσται ὁ θεὸς δυνάμενος μὴ εἶναι θεός· εἰ γὰρ αἰσχρόν τι δρᾷ θεός, οὐκ ἔστι θεός.

ἐπεὶ δὲ τίθησιν ὅτι καὶ τὰ παρὰ φύσιν ὁ θεὸς οὐ βούλεται, διαστελλόμεθα τὸ λεγόμενον· ὅτι εἰ μὲν παρὰ φύσιν τὴν κακίαν τις λέγει, καὶ ἡμεῖς λέγομεν ὅτι οὐ βούλεται τὰ παρὰ φύσιν ὁ θεός, οὔτε τὰ ἀπὸ κακίας οὔτε τὰ ἀλόγως γινόμενα· εἰ δὲ τὰ κατὰ λόγον θεοῦ καὶ βούλησιν αὐτοῦ γινόμενα, ἀναγκαῖον εὐθέως εἶναι μὴ παρὰ φύσιν· οὐ (γὰρ) παρὰ φύσιν τὰ πραττόμενα ὑπὸ τοῦ θεοῦ, κἂν παράδοξα ᾖ ἢ δοκοῦντά τισι παράδοξα. εἰ δὲ χρὴ βεβιασμένως ὀνομάσαι, ἐροῦμεν ὅτι ὡς πρὸς τὴν κοινοτέραν νοουμένην φύσιν ἐστί τινα ὑπὲρ τὴν φύσιν, ἃ ποιήσαι ἂν ποτε θεός,

---

[2] Questo tema è sviluppato a fondo nel lungo frammento sul *Ps.* 1 che presentiamo qui appresso: in questo passo Origene preferisce *eidos* a *logos* che adopera nel nostro contesto.

— quasi parti nel tutto, ovvero quasi forme nella specie —, provenienti dal Verbo, il quale era in origine il Verbo divino presso Dio, non passeranno giammai. Difatti noi desideriamo ascoltare chi ha detto: *il cielo e la terra passeranno, ma le mie parole non passeranno* (*Mt.* 24, 35).

23. – Per conseguenza, noi escludiamo che un corpo dopo essere stato esposto alla corruzione « *ritorni alla sua natura originaria* », cosí come un chicco di grano putrefatto non può tornare ad essere un chicco di grano, dacché è nostra convinzione che come dal chicco di grano nasce la spiga, cosí nel corpo è insito un certo principio, non soggetto a corruzione, in grazia del quale il corpo risorge in incorruttibilità. I filosofi stoici invero sostengono che il corpo completamente putrefatto ritorna alla natura primitiva, poiché essi sostengono il principio dell'assoluta identità dei cicli del mondo, affermando che dalla dissoluzione si formerà una compagine universale assolutamente identica a quella precedente; la prova del loro assunto risiede, come essi credono, nella necessità logica della loro dialettica. D'altra parte non è vero che noi « *ci rifugiamo nella scappatoia del tutto assurda, che a Dio tutto è possibile* ». Noi infatti sappiamo bene che in quel « tutto » non debbono essere comprese le cose che non esistono e che sono inconcepibili. Noi affermiamo anche che Dio non è capace di cose turpi, dacché in tal caso Dio non potrà essere Dio, per il fatto che Dio il quale *opera qualcosa di turpe non è Dio* (Eurip., fr. 292, 7 Nauck[2]).

Ma quando Celso afferma che Dio « *non desidera* » neanche « *le cose contro natura* », occorre fermarsi e fare una distinzione in ciò ch'egli dice. Se infatti per « cosa contro natura » si vuole intendere la malizia, anche noi affermiamo che Dio non vuole cose contro natura, né quelle prodotte dalla malvagità, né quelle che avvengono in contrasto con la ragione; ma se s'intende invece qualcosa che avviene secondo il Verbo di Dio e secondo la sua volontà, è facile riconoscere che questo qualcosa non può assolutamente essere contro natura, poiché le operazioni di Dio non sono contro natura, anche quando esse siano miracolose, o appaiano tali alla gene. Se occorre per forza servirsi di questa

ὑπὲρ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ἀναβιβάζων τὸν ἄνθρωπον καὶ ποιῶν αὐτὸν μεταβάλλειν ἐπὶ φύσιν κρείττονα καὶ θειοτέραν καὶ τηρῶν τοιοῦτον, ὅσον καὶ ὁ τηρούμενος δι' ὧν πράττει παρίστησιν ὅτι βούλεται[3].

24. – Ἅπαξ δ' εἰπόντες ὅτι οὐδὲν μὴ πρέπον ἑαυτῷ ὁ θεὸς βούλεται, ἀναιρετικὸν τυγχάνον τοῦ εἶναι αὐτὸν θεόν, φήσομεν ὅτι, ἐάν τι κατὰ τὴν μοχθηρίαν ἑαυτοῦ ἄνθρωπος βδελυρὸν βούληται, τοῦτο οὐ δυνήσεται ὁ θεός. οὕτω δὲ οὐκ ἐσμὲν φιλόνεικοι πρὸς τὰ ὑπὸ Κέλσου λεγόμενα, ἀλλὰ φιλαλήθως αὐτὰ ἐξετάζοντες συμφήσομεν ὅτι οὐκ ἔστι τῆς πλημμελοῦς ὀρέξεως οὐδὲ τῆς πεπλανημένης ἀκοσμίας ἀλλὰ τῆς ὀρθῆς καὶ δικαίας φύσεως ὁ θεός, ἅτε ἀρχηγέτης τυγχάνων παντὸς καλοῦ· καὶ ἄλλο ὅτι ψυχῆς αἰώνιον βιοτὴν δύναται παρασχεῖν ὁμολογοῦμεν, καὶ οὐ μόνον δύναται ἀλλὰ καὶ παρέχει. οὐδὲν δὲ μάλιστα διὰ τὰ προειρημένα λυπεῖ ἡμᾶς οὐδὲ τὸ ὑπὸ Ἡρακλείτου λεγόμενον, ὅπερ Κέλσος παρείληφεν, ὅτι «νέκυές εἰσι κοπρίων ἐκβλητότεροι»· καίτοι γε εἴποι τις ἂν καὶ περὶ τούτου ὅτι τὰ μὲν κόπρια ἐκβλητά ἐστιν, οἱ δ' ἐξ ἀνθρώπου νέκυες διὰ τὴν ἐνοικήσασαν ψυχήν, καὶ μάλιστα ἐὰν ᾖ ἀστειοτέρα, οὐκ ἐκβλητοί. κατὰ γὰρ τοὺς ἀστειοτέρους τῶν νόμων μετὰ τῆς ἐνδεχομένης ὡς πρὸς τὰ τοιαῦτα τιμῆς ταφῆς ἀξιοῦνται· ἵνα μὴ ὑβρίζωμεν τῇ δυνάμει τὴν ἐνοικήσασαν ψυχήν, ἀποῤῥιπτοῦντες μετὰ τὸ ἐξελθεῖν ἐκείνην τὸ σῶμα ὡς καὶ τὰ τῶν κτηνῶν σώματα. μὴ βουλέσθω οὖν ὁ θεὸς παραλόγως αἰώνιον ἀποφῆναι μήτε τὸν τοῦ σίτου κόκκον ἀλλ' ἢ ἄρα τὸν ἐξ αὐτοῦ στάχυν, μηδὲ τὸ σπειρόμενον ἐν φθορᾷ ἀλλὰ τὸ ἀπ' αὐτοῦ ἐγειρό-

---

[3] Origene si preoccupa di dimostrare che Dio operando la resurrezione dei corpi non forza le leggi di natura da lui stesso stabilite. Il ragionamento si fonda implicitamente sulla condizione di corruzione e di morte in cui il peccato di Adamo ha ridotto tutti gli uomini. Una tale condizione è ormai diventata naturale per i discendenti di Adamo, ma altrettanto naturale, anzi naturale nel senso piú pieno della parola, è la condizione cui Dio vuol riportare l'uomo reintegrandolo nella condizione anteriore al peccato di Adamo (= re-

terminologia, noi diremo che di fronte alla natura considerata comune alcune cose operate talvolta da Dio trascendono tale natura, dacché Dio innalza l'uomo al di sopra della natura umana, e lo rende partecipe di una natura piú grande e piú divina, e lo mantiene in questa condizione tanto, quanto l'uomo che vi è mantenuto comprova con le sue azioni ciò che egli vuole (da Dio).

24. – Ora, una volta ammesso che Dio non vuole nulla che sia a lui non confacente, in quanto egli in tal caso cesserebbe di essere Dio, noi potremo affermare che, qualora l'uomo desideri per la sua malizia una cosa abominevole, Dio non potrà concedere una tal cosa. A questo punto, non siamo per amor di polemica contrari a quanto Celso dice, ma esaminando le sue parole al lume della verità, noi saremo d'accordo con lui nell'affermare che « *Dio non è il primo autore del desiderio peccaminoso, né del disordine e del traviamento, ma è solo autore della natura giusta e retta* ». E siamo perfettamente d'accordo che « *egli può concedere la vita eterna dell'anima* », che anzi non solo può, ma la concede nella realtà. Né d'altra parte ci reca il minimo fastidio, per quel che già abbiamo detto, quanto aggiunge Celso, prendendo da Eraclito, che cioè *i morti son da buttar via peggio dello sterco* (fr. 31 B 96 Diels-Kranz); sebbene a questo proposito qualcuno potrebbe obiettare che lo sterco, sí, è da buttar via, ma i cadaveri degli uomini, a causa dell'anima che ha abitato in essi, soprattutto poi se era un'anima buona, non sono da buttar via. Ed infatti secondo le leggi piú civili essi hanno diritto alla sepoltura, con tutti gli onori che si addicono alla loro natura, affinché, per quanto è possibile, noi non rechiamo offesa all'anima uscita dal corpo, buttando via il corpo, come se si trattasse del corpo di bestie. Lontano dunque da noi il supporre che Dio contrariamente alla ragione voglia rendere immortale un chicco di grano, piuttosto che la spiga che da esso nasce, e cosí anche il corpo seminato nella

---

integrazione delle creature razionali nella condizione perfetta in cui erano state create). Ricordiamo che la distinzione della Scolastica occidentale fra naturale e sovrannaturale è estranea alla patristica greca.

μενον ἐν ἀφθαρσίᾳ. ἀλλὰ καὶ ὁ τῶν πάντων λόγος ἐστὶ κατὰ μὲν Κέλσον αὐτὸς ὁ θεός, κατὰ δὲ ἡμᾶς ὁ υἱὸς αὐτοῦ· περὶ οὗ φιλοσοφοῦντες λέγομεν τό· «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος» (*Io.* 1, 1). ἀλλὰ καὶ καθ' ἡμᾶς οὐδὲν οἷός τε παράλογον οὐδὲ παρ' ἑαυτὸν ἐργάσασθαί ἐστιν ὁ θεός.

[*De principiis* II 10, 1-3] 1. – Sed quoniam nos sermo commonuit de iudicio futuro et de retributione ac suppliciis peccatorum, secundum quod comminantur sanctae scripturae et ecclesiastica praedicatio continet, eo quod iudicii tempore ignis aeternus et tenebrae exteriores et carcer et caminus (*Mt.* 25, 41; 8, 12; I *Petr.* 3, 19; *Mt.* 13, 42) et alia his similia peccatoribus praeparata sint, videamus quid etiam de his sentiri oporteat.

Sed ut ad haec competenti ordine veniatur, prius mihi videtur de resurrectione sermo movendus, ut sciamus quid est illud quod vel ad supplicium vel ad requiem ac beatitudinem veniet; de quo et in aliis quidem libris, quos de resurrectione scripsimus[4], plenius disputavimus et quid nobis de hoc videretur ostendimus. Sed et nunc propter consequentiam tractatus pauca inde repetere non videtur absurdum, maxime propter hoc quod offenduntur quidam in ecclesiastica fide, quod velut stulte et penitus insipienter de resurrectione credamus, praecipue haeretici[5], quibus hoc modo arbitror respondendum. Si confitentur etiam ipsi quia resurrectio sit mortuorum, respondeant nobis: quid est quod mortuum est, nonne corpus? Corporis ergo resurrectio fiet. Tum deinde dicant si utendum putant nobis esse corporibus aut non? Arbitror apostolo Paulo dicente quia «seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale» (I *Cor.* 15, 44), istos negare non posse quod corpus resurgat, vel quia in resurrectione corporibus utamur. Quid ergo? Si certum est quia corporibus nobis utendum sit, et corpora ea, quae

---

[4] Si tratta dei due libri giovanili *De resurrectione* andati perduti ad eccezione di alcuni frammenti.

[5] Si accenna ancora agli gnostici. Nel passo che segue Origene ripropone ancora I *Cor.* 15. Troveremo ancora questo passo paolino

corruzione, piuttosto che il corpo il quale da esso risorge nella incorruttibilità! Ed ancora, secondo Celso, la ragione di tutte le cose è Dio stesso; invece, secondo noi, è il Figlio suo, dacché nella nostra dottrina noi affermiamo: *In principio era il Verbo, ed il Verbo era presso Dio, ed era Dio il Verbo* (*Io.* 1, 1). Quindi, secondo il nostro punto di vista, Dio non può operare nulla contrariamente alla ragione, e nulla contrariamente a se stesso.

[*Principi* II 10, 1-3] 1. – Poiché il discorso ci ha portato ad accennare al giudizio futuro, alla retribuzione e ai supplizi dei peccatori, secondo quanto minacciano le scritture ed afferma l'insegnamento della chiesa (infatti per il tempo del giudizio sono preparati ai peccatori il fuoco eterno le tenebre esteriori il carcere la fornace [*Mt.* 25, 41; 8, 12; I *Petr.* 3, 19; *Mt.* 13, 42] e altri tormenti di questo genere) vediamo come dobbiamo intendere anche questo argomento.

Ma per arrivarci ordinatamente, mi sembra opportuno parlare prima della resurrezione per sapere che cosa sarà ciò che andrà al supplizio o al riposo e alla felicità: di questo argomento ho trattato diffusamente nei libri che ho scritto sulla resurrezione, manifestando il mio pensiero. Ma ora per l'ordine della trattazione non sarà fuori luogo riprendere di lí qualche punto, soprattutto perché alcuni trovano motivo di scandalo nella fede ritenendo del tutto sciocche e insulse le nostre opinioni sulla resurrezione, soprattutto gli eretici: a costoro risponderemo in questo modo. Se anche essi ammettono che ci sarà la resurrezione dei morti, ci rispondano: Ciò che è morto non è il corpo? Perciò risorgerà il corpo. Allora ci dicano se ritengono che noi faremo uso del corpo oppure no. Dato che l'apostolo Paolo afferma: *Viene seminato un corpo animale, risorgerà un corpo spirituale* (I *Cor.* 15, 44), penso che essi non potranno negare che il corpo risorgerà e che noi nella resurrezione faremo uso dei corpi. Che dunque? Se è certo che noi faremo uso dei corpi e si dice che risorgeranno i corpi

---

ampiamente citato, perché esso costituisce il testo fondamentale su cui Origene ha costruito la sua dottrina sulla resurrezione dei morti.

ceciderunt, resurgere praedicantur (non enim proprie resurgere dicitur nisi id, quod ante ceciderit), nulli dubium est idcirco ea resurgere, ut his iterum ex resurrectione induamur. Alterum ergo haeret ex altero. Nam et si resurgunt corpora, sine dubio ad indumentum nostri resurgunt, et si necesse est nos esse in corporibus (sicut certe necesse est), non in aliis quam in nostris corporibus esse debemus. Quae si verum est quod resurgunt et spiritalia resurgunt, dubium non est quin abiecta corruptione et deposita mortalitate resurgere dicantur a mortuis; alioquin vanum videbitur et superfluum resurgere quem a mortuis, ut iterum moriatur[6]. Quod ita demum intellegi evidentius potest, si qui diligenter advertat, quae sit animalis corporis qualitas, quae in terram seminata spiritalis corporis reparet qualitatem. Ex animali namque corpore ipsa virtus resurrectionis et gratia spiritale corpus educit, cum id ab indignitate transmutat ad gloriam (I *Cor.* 15, 43 sg.).

2. – Quoniam ergo haeretici eruditissimi sibi videntur et sapientissimi, interrogabimus eos, si omne corpus schema aliquod habet, id est aliquo habitu deformetur. Et si quidem dixerint esse corpus quod non aliquo habitu deformetur, imperitissimi omnium atque insipientissimi videbuntur. Nullus enim hoc negabit, nisi sit ab omni eruditione penitus alienus. Si vero secundum id, quod consequens est, dixerint quia omne corpus certo quo habitu deformatur, requiremus ab eis, si possunt nobis spiritalis corporis habitum demonstrare atque describere; quod utique facere nullo modo poterunt. Sed et differentias eorum, qui resurgunt, inquiremus ab eis. Quomodo ostendent verum esse illud, quod dictum est quia « alia caro volucrum, alia piscium; et corpora caelestia et corpora terrestria; sed alia quidem caelestium gloria, alia vero terrestrium, alia gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum; stella enim ab stella differt in gloria; ita et resurrectio mortuorum » (I *Cor.* 15, 39 sgg.)? [7] Secundum istam ergo consequentiam caelestium cor-

[6] Origene previene una possibile obiezione: il corpo, in quanto materiale, è soggetto a corruzione e morte; perciò, se ammettiamo che risorgerà, dovremo anche ammettere che morirà di nuovo. Si risponde che il corpo risorgerà spirituale, cioè incorruttibile. Vedremo

che sono morti (infatti non può propriamente risorgere se non ciò che prima è morto), non c'è dubbio che questi risorgeranno affinché noi li assumiamo una seconda volta in conseguenza della resurrezione. Infatti una cosa è conseguenza dell'altra, perché se i corpi risorgono, risorgono perché noi li assumiamo; e se noi dobbiamo essere dotati di corpo (come effettivamente è necessario), il corpo non deve essere altro che il nostro. E se è vero che i corpi risorgono, e risorgono spirituali, non c'è dubbio che essi risorgono dalla morte avendo deposto corruttibilità e mortalità: altrimenti sarebbe vano che uno risorga dalla morte per morire una seconda volta. Potremo comprendere piú chiaramente questo concetto se terremo ben presente la qualità del corpo animale che, una volta seminata in terra, si rinnova nella qualità del corpo spirituale: infatti capacità e grazia della resurrezione fanno venir fuori dal corpo animale il corpo spirituale, trasportandolo da condizione di indegnità a condizione di gloria (I *Cor.* 15, 43 sg.).

2. – Poiché questi eretici credono di essere dottissimi e sapientissimi, chiederò loro se ogni corpo è dotato di una sua forma. Se diranno che qualche corpo può non esser dotato di forma, essi sembreranno i piú ignoranti e sciocchi di tutti, perché nessuno può affermar questo se non chi è completamente ignorante. Se invece ammetteranno, come è conseguente, che ogni corpo è dotato di sua forma, chiederemo loro se possono presentarci e descriverci la forma del corpo spirituale: ma in nessun modo lo potranno fare. Allora chiederemo in che differiscono fra loro coloro che risorgono. Come potranno mostrare la verità di ciò che è detto: *Altra la carne degli uccelli altra quella dei pesci; e ci sono corpi celesti e corpi terreni, ma altra è la gloria dei corpi celesti altra quella dei corpi terrestri; altra la gloria del sole, altra della luna, altra delle stelle: infatti una stella differisce dall'altra per gloria: cosí avverrà la resurrezione dei morti* (I *Cor.* 15, 39 sgg.)? Secondo questa correlazione

---

appresso come Origene interpreta questo passaggio del corpo materiale dalla corruttibilità all'incorruttibilità.

[7] Qui Origene si serve del passo paolino soltanto a mo' di esempio, per dimostrare che ci saranno differenze fra i corpi che risorge-

porum ostendant nobis differentias gloriae eorum qui resurgunt, et si ullo genere conati fuerint secundum caelestium corporum differentias aliquam excogitare rationem, quaeremus ab eis, ut etiam secundum terrenorum corporum comparationem differentias resurrectionis adsignent. Nos vero ita intellegimus, quod volens apostolus describere, quanta esset differentia eorum, qui resurgent in gloria, id est sanctorum, comparationem caelestium corporum sumpsit dicens: « Alia gloria solis, alia gloria lunae, alia gloria stellarum ». Et iterum volens differentias eorum docere, qui in hac vita non expurgati ad resurrectionem venient, id est peccatores, de terrenis sumit exemplum dicens: « Alia caro volucrum, alia piscium ». Digne etenim sanctis caelestia, terrena peccatoribus comparantur. Haec quidem dicta sint adversum eos, qui resurrectionem mortuorum, id est resurrectionem corporum, negant.

3. – Nunc vero sermonem convertimus ad nonnullos nostrorum, qui vel pro intellectus exiguitate vel explanationis inopia valde vilem et abiectum sensum de resurrectione corporis introducunt. Quos interrogamus, quomodo intellegant animale corpus gratia resurrectionis immutandum et spiritale futurum, et quomodo quod in infirmitate seminatur, resurrecturum sentiant in virtute, et quod in ignobilitate, quomodo resurgat in gloria, et quod in corruptione, quomodo ad incorruptionem transferatur (I *Cor.* 15, 42 sgg.). Quod utique si credunt apostolo quia corpus in gloria et in virtute et in incorruptibilitate resurgens, spiritale iam effectum sit, absurdum videtur et contra apostoli sensum dicere, id rursum carnis et sanguinis passionibus implicari, cum manifeste dicat apostolus: « Quoniam caro et sanguis regnum dei non possidebunt, neque corruptio incorruptionem possidebit » (I *Cor.* 15, 50)[8]. Sed et illud quomodo accipiunt, quod dicit apostolus quia « omnes autem immutabimur » (I *Cor.* 15, 51)? Quae utique immutatio secundum illum ordinem, quem superius diximus,

---

ranno, senza fare particolare insistenza sul tema della vitalità e razionalità degli astri, su cui lo abbiamo visto già insistere tanto: cfr. c. 6.

[8] È il passo chiave su cui gli gnostici fondavano la loro dottrina

di corpi celesti ci descrivano la differenza di gloria di coloro che risorgono; e se in qualche modo cercheranno di render ragione delle differenze dei corpi celesti, chiederemo loro di descrivere le differenze di resurrezione anche in rapporto ai corpi terreni. Dal canto nostro riteniamo che l'apostolo, volendo significare quanto è grande la differenza di coloro che risorgono nella gloria, cioè i beati, ha introdotto il confronto dei corpi celesti dicendo: *Altra è la gloria del sole, altra della luna, altra delle stelle.* Volendo poi significare le differenze di coloro che verranno alla resurrezione non purificati in questa vita, cioè i peccatori, ha tratto esempio dagli animali della terra, dicendo: *Altra è la carne degli uccelli, altra quella dei pesci.* Infatti giustamente le cose celesti sono paragonate ai beati e le cose terrene ai peccatori. Tanto diciamo contro coloro che negano la resurrezione dei morti, cioè dei corpi.

3. – Rivolgiamo ora il discorso ad alcuni dei nostri che per pochezza di intelligenza e scarsezza di spiegazioni hanno concezione molto bassa e volgare della resurrezione del corpo. A questi chiediamo come pensano che il corpo animale si trasformerà per la resurrezione e diventerà spirituale, e come ciò che è seminato in debolezza risorgerà in potenza, ciò che è seminato in ignominia risorgerà in gloria e ciò che è seminato nella corruzione sarà trasformato in incorruttibilità (I *Cor.* 15, 42 sgg.). Se essi credono all'apostolo quando dice che il corpo, risorgendo in gloria potenza e incorruttibilità, è già diventato corpo spirituale, è fuor di luogo e contro il suo pensiero dire che il corpo sarà ancora soggetto alle passioni della carne e del sangue, perché l'apostolo afferma chiaramente *che la carne e il sangue non potranno ereditare il regno di Dio né la corruzione potrà ereditare l'incorruttibilità* (I *Cor.* 15, 50). E come interpretano le parole dell'apostolo che dice che *tutti saremo trasformati* (I *Cor.* 15, 51)? Certo dovremo aspettarci questa trasformazione secondo la norma di cui sopra ab-

---

della corruzione definitiva del corpo materiale: se ne serve Origene per fondare la sua dottrina della resurrezione di un corpo che non ha piú nulla di materiale, né carne né sangue.

expectanda est, in qua sine dubio dignum aliquid divina gratia sperare nos convenit; quod futurum credimus hoc ordine quo nudum granum frumenti aut alicuius ceterorum in terra seminatum describit apostolus, cui deus dat corpus prout voluit, cum prius granum ipsum frumenti mortuum fuerit (I *Cor.* 15, 36 sgg.). Ita namque etiam nostra corpora velut granum cadere in terram putanda sunt; quibus insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est, erigat ea de terra et restituat ac reparet, sicut ea virtus, quae inest in grano frumenti, post corruptionem eius ac mortem reparat ac restituit granum in culmi corpus et spicae[9]. Et ita his quidem, qui regni caelorum hereditatem consequi merebuntur, ratio illa reparandi corporis, quam supra diximus, dei iussu ex terreno et animali corpore corpus reparat spiritale, quod habitare possit in caelis; his vero, qui inferioris meriti fuerint vel abiectioris aut etiam ultimi et abstrusi, pro uniuscuiusque vitae atque animae dignitate etiam gloria corporis et dignitas dabitur: ita tamen ut etiam eorum, qui ad ignem aeternum vel ad supplicia (*Mt.* 25, 41.46) destinandi sunt, per ipsam resurrectionis permutationem ita corpus incorruptum sit quod resurgit, ut ne suppliciis quidem corrumpi valeat ac dissolvi.

[*Contra Celsum* IV 56-57] 56. – Ἔτι δὲ ἐπεί φησιν ὁ Κέλσος ὅτι ψυχὴ μὲν θεοῦ ἔργον, σώματος δὲ ἄλλη φύσις. καὶ ταύτῃ γε οὐδὲν διοίσει νυκτερίδος ἢ εὐλῆς ἢ βατράχου ἢ ἀνθρώπου σῶμα· ὕλη γὰρ ἡ αὐτή, καὶ τὸ φθαρτὸν αὐτῶν ὅμοιον, λεκτέον καὶ πρὸς τοῦτον αὐτοῦ τὸν λόγον ὅτι εἴπερ, ἐπεὶ ἡ ὕλη ἡ αὐτὴ ὑπόκειται νυκτερίδος ἢ εὐλῆς ἢ βατράχου ἢ ἀνθρώπου σώματι, οὐδὲν διοίσει ἀλλήλων ταῦτα τὰ σώματα, δηλονότι οὐδὲν διοίσει τὰ τούτων σώματα ἡλίου ἢ σελήνης ἢ ἀστέρων ἢ οὐρανοῦ οὐτινοσοῦν ἄλλου λεγομένου παρ' Ἕλλησιν

[9] Rimandiamo ancora, per questo tema, al frammento su *Ps.* 1 addotto qui appresso.

biamo parlato, e in essa senza dubbio ci conviene sperare qualcosa di degno della grazia divina. E crediamo che ciò avverrà secondo la norma con la quale l'apostolo descrive il nudo grano di frumento o di qualche altra semente seminato in terra, cui Dio dà corpo come vuole, dopo che il grano è morto (I *Cor.* 15, 36 sgg.). Analogamente dobbiamo pensare che anche i nostri corpi cadranno morti in terra come il grano: ma in essi è insito quel principio formale che contiene in sé la sostanza corporea e che, grazie alla parola di Dio, resta sempre incolume nella sostanza del corpo anche quando questo è morto corrotto e disperso: esso lo fa risorgere dalla terra, lo ristabilisce e lo rinnova, come quella forza, che sta nel grano di frumento, dopo la corruzione e la morte di questo lo fa risorgere e lo rinnova nel corpo dello stelo e della spiga. Cosí per quanti meriteranno di ereditare il regno dei cieli quel principio formale che rinnova il corpo, di cui sopra abbiamo detto, per volere di Dio fa risorgere da corpo terreno ed animale corpo spirituale, che possa dimorare nei cieli. A coloro poi che avranno meritato meno e via via meno ancora e meno di tutti, sarà data gloria e dignità di corpo in relazione alla dignità dell'anima e della vita di ognuno; tuttavia in maniera tale che anche il corpo di coloro che son destinati al fuoco eterno e ai supplizi (*Mt.* 25, 41. 46), grazie al mutamento apportato dalla resurrezione, risorgerà incorruttibile, sí che non possa essere né corrotto né distrutto neppure dai supplizi.

[*Contro Celso* IV 56-57] 56. – Proseguendo, Celso dice ancora che «*l'anima è opera di Dio, mentre diversa è la natura del corpo. Ed invero, sotto questo aspetto, non vi sarà differenza fra il corpo d'un pipistrello o d'un verme o di una rana o di un uomo, poiché identica è la materia, ed essi sono egualmente suscettibili di corruzione*». A questo suo discorso bisogna rispondere che, se è vero (dal momento che è identica la materia che sta nel corpo d'un pipistrello, o d'un verme, o d'una rana, o di un uomo) che fra questi corpi non esiste alcuna differenza, è anche evidente che tali corpi non differiscono affatto dal sole, o dalla luna, o dalle stelle, o dal cielo, o da qualsiasi altra entità con-

αἰσθητοῦ θεοῦ. ὕλη γὰρ ἡ αὐτὴ πᾶσι τοῖς σώμασιν ὑποκειμένη τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἄποιος καὶ ἀσχημάτιστος, τὰς ποιότητας οὐκ οἶδα κατὰ Κέλσον, τὸν μὴ θέλοντα φθαρτόν τι ἔργον εἶναι τοῦ θεοῦ, ὑπὸ τίνος λαμβάνουσα. τὸ γὰρ φθαρτὸν ἀνάγκη παντὸς οὐτινοσοῦν ἐκ τῆς αὐτῆς ὑποκειμένης ὕλης γεγενημένου ὅμοιον εἶναι κατὰ τὸν Κέλσον τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. εἰ μὴ ἄρα ἐνταῦθα ὁ Κέλσος θλιβόμενος ἀποπηδήσεται μὲν ἀπὸ Πλάτωνος, τοῦ ἔκ τινος κρατῆρος τὴν ψυχὴν ποιοῦντος[10], προσφεύξεται δὲ Ἀριστοτέλει καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, ἄϋλον φάσκουσιν εἶναι τὸν αἰθέρα, καὶ πέμπτης παρὰ τά τέσσαρα στοιχεῖα αὐτὸν εἶναι φύσεως· πρὸς ὃν λόγον οὐκ ἀγεννῶς καὶ οἱ ἀπὸ Πλάτωνος καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔστησαν[11]. καὶ ἡμεῖς δὲ οἱ ὑπὸ τοῦ Κέλσου καταφρονούμενοι στησόμεθα, ἀπαιτούμενοι διηγήσασθαι καὶ κατασκευάσαι τὸ ἐν τῷ προφήτῃ λεγόμενον οὕτως· « οἱ οὐρανοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμενεῖς· καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις αὐτοὺς [ὡς ἱμάτιον], καὶ ἀλλαγήσονται. σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ » (*Ps.* 101, 26-28). πλὴν ἀρκεῖ πρὸς τὸν Κέλσον καὶ ταῦτα ἀποφηνάμενον ὅτι ψυχὴ μὲν θεοῦ ἔργον, σώματος δὲ ἄλλη φύσις· οὗ τῷ λόγῳ ἠκολούθησε μηδὲν διαφέρειν νυκτερίδος ἢ εὐλῆς ἢ βατράχου σῶμα τοῦ αἰθερίου σώματος.

57. — Ὅρα οὖν εἰ δεῖ τῷ μετὰ τοιούτων δογμάτων κατηγοροῦντι Χριστιανῶν προσθέσθαι καταλείποντα λόγον, διαφορὰν διδόντα διὰ τὰς ἐπικειμένας ποιότητας τοῖς σώμασι καὶ περὶ τὰ σώματα. ἴσμεν γὰρ καὶ ἡμεῖς ὅτι ἐστὶ καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια, καὶ ἄλλη μὲν ἐπουρανίων σωμάτων δόξα ἄλλη δὲ ἐπιγείων, καὶ οὐδὲ τῶν ἐπουρανίων ἡ αὐτή· ἄλλη γὰρ δόξα ἡλίου καὶ ἄλλη δόξα ἀστέρων, καὶ ἐν αὐτοῖς δὲ τοῖς ἄστροις ἀστὴρ ἀστέρος διαφέρει ἐν δόξῃ (I *Cor.* 15, 39-41). διὸ καὶ τὴν ἀνάστασιν τῶν νεκρῶν ἀποδεχόμενοι μεταβολάς φαμεν γίνεσθαι ποιοτήτων τῶν

---

[10] Il riferimento è al mito descritto in *Tim.* 41 DE.

[11] Sulla quinta sostanza aristotelica si veda quanto abbiamo rilevato nell'Introduzione al c. 6. Cfr. anche qui appresso *Princ.* III 6, 6.

siderata dai Greci come divinità sensibile. Ed essendo la materia, che costituisce i corpi ed è per tutti la stessa, a rigor di termini priva di qualità e di forma, io non capisco donde Celso le faccia giungere la qualità, dacché egli non ammette che alcuna cosa corruttibile possa essere opera di Dio. Infatti, secondo Celso, è necessario che tutto ciò che è costituito della stessa materia possieda in egual misura il principio di corruttibilità. A meno che a questo punto Celso, trovandosi in difficoltà, non si allontani da Platone, il quale fa uscir le anime da una certa coppa, e vada a rifugiarsi nella dottrina di Aristotele e dei Peripatetici, i quali affermano che l'etere è immateriale, fatto di una quinta natura diversa dai quattro elementi: dottrina, alla quale si sono opposti vivamente i discepoli di Platone e gli Stoici. E noi pure, che siamo tanto disprezzati da Celso, ci opporremo a questa teoria, quando cercheremo di spiegare e dimostrare le parole del profeta, che suonano: *i cieli periranno, ma tu rimarrai; e tutti come un vestito si logoreranno; e come un mantello tu li muterai ed essi saranno mutati; ma tu sei sempre lo stesso* (*Ps.* 101, 26-28). Per adesso questo è sufficiente per rispondere all'affermazione di Celso, che « *l'anima è opera di Dio, ma la natura del corpo è diversa* »: affermazione, dalla quale discende come conseguenza che nessuna diversità esiste fra i corpi d'un pipistrello, d'un verme, d'una rana, ed i corpi celesti.

57. – Considera dunque, se conviene dar credito a questo tale, che accusa i Cristiani avanzando tali idee, abbandonando una dottrina, che spiega la diversità, partendo dalle qualità inerenti ai corpi e da quelle che li rivestono. Infatti lo sappiamo bene anche noi che *vi sono dei corpi celesti e dei corpi terrestri*, e altro *è lo splendore dei corpi celesti*, altro è quello dei corpi *terrestri*, e che neanche lo splendore dei corpi celesti è lo stesso, dacché *altro è lo splendore del sole, ed altro è lo splendore degli astri*, ed anche fra le stesse stelle *una stella differisce da un'altra per splendore* (I *Cor.* 15, 19-41). Perciò, anche nella risurrezione dei morti, che noi attendiamo, diciamo che le qualità insite nei corpi debbono cambiare: alcuni infatti tra essi, seminati *nella corruzione, si svegliano nella incorruttibiltà*, alcuni seminati *nel*

ἐν σώμασιν· ἐπεὶ σπειρόμενά τινα αὐτῶν ἐν φθορᾷ ἐγείρεται ἐν ἀφθαρσίᾳ, καὶ σπειρόμενα ἐν ἀτιμίᾳ ἐγείρεται ἐν δόξῃ, καὶ σπειρόμενα ἐν ἀσθενείᾳ ἐγείρεται ἐν δυνάμει, καὶ σπειρόμενα σώματα ψυχικὰ ἐγείρεται πνευματικά (I *Cor.* 15, 40 sgg.). περὶ δὲ τοῦ τὴν ὑποκειμένην ὕλην δεκτικὴν εἶναι ποιοτήτων, ὧν ὁ δημιουργὸς βούλεται, πάντες οἱ πρόνοιαν παραδεξάμενοι κατασκευάζομεν· καὶ βουλομένου μὲν θεοῦ ποιότης τοιαδὶ νῦν ἐστι περὶ τήνδε τὴν ὕλην ἑξῆς δὲ τοιαδί, φέρ' εἰπεῖν, βελτίων καὶ διαφέρουσα[12].

ἐπεὶ δὲ καὶ ὁδοί εἰσι τεταγμέναι τῶν ἐν σώμασι μεταβολῶν, ἐξ οὗ κόσμος ἐστὶ καὶ ἐς ὅσον ἐστίν, οὐκ οἶδα εἰ καινῆς διαδεξαμένης ὁδοῦ καὶ ἀλλοίας μετὰ τὴν τοῦ κόσμου φθορὰν, καὶ ἣν οἱ ἡμέτεροι λόγοι ὀνομάζουσι συντέλειαν (*Mt.* 13, 39), οὐ θαυμαστὸν εἰ ἐπὶ τοῦ παρόντος ἐξ ἀνθρώπου νεκροῦ μεταπλασσόμενος ὄφις, ὡς οἱ πολλοί φασι, γίνεται ἀπὸ τοῦ νωτιαίου μυελοῦ καὶ ἐκ βοὸς μέλισσα καὶ ἐξ ἵππου σφὴξ καὶ ἐξ ὄνου κάνθαρος καὶ ἁπαξαπλῶς ἐκ τῶν πλείστων σκώληκες. οἴεται δὲ τοῦτο ὁ Κέλσος κατασκευαστικὸν εἶναι τοῦ μηδὲν τούτων ἔργον εἶναι θεοῦ, ἀλλὰ τὰς ποιότητας, οὐκ οἶδ' ὁπόθεν οὕτω τεταγμένας ἐκ τῶνδε τάσδε γίνεσθαι, οὐχὶ θείου τινὸς λόγου ἔργον εἶναι, τὰς ἐν τῇ ὕλῃ ποιότητας ἀμείβοντος.

[*Fragmentum in Psalmum* I (Epiphanius, *Panarion* 64, 10. 12-16)][13] 10. — Ἐντεῦθεν οἱ ἁπλούστεροι τῶν πεπιστευ-

---

[12] Si accenna alla dottrina della mutabilità della natura materiale, che abbiamo visto illustrata nel c. 6 e su cui Origene ritorna variamente anche nei passi addotti qui appresso.

[13] Questo importantissimo frammento, che presenta nella forma piú completa il pensiero di Origene circa l'identità del corpo morto col corpo che risorgerà, ci è stato tramandato da Epifanio nella sua opera di confutazione delle eresie, il *Panarion*, dove esso viene presentato appunto come esempio di dottrina erronea in merito alla resurrezione, in nome di una concezione ingenuamente letteralista e materialista di questo dogma. Il passo era stato addotto già prima nel *De resurrectione* di Metodio d'Olimpo, opera dedicata appunto alla confutazione della dottrina origeniana della resurrezione intesa in senso spirituale. Epifanio prima, nel c. 10 della sua opera, adduce l'inizio del lungo passo origeniano (fino alla nostra n. 14) citando direttamente da Origene; poi dal c. 12 in giú cita l'intero passo

dispregio si svegliano nella gloria, alcuni seminati *nella debolezza si svegliano nella potenza*, ed alcuni corpi seminati *come corpi animali* risorgono come *corpi spirituali* (I *Cor.* 15, 40 sgg.). Inoltre tutti noi, che abbiamo accolto il concetto di provvidenza, siamo certi del fatto che la materia insita nei corpi è capace di ricevere le qualità che il Creatore vuole, e del fatto che per la volontà di Dio, qualunque sia oggi la qualità attuale della materia, essa potrà essere in séguito, per dir cosí, migliore e diversa da questa.

Ed ancora penso che non fa nessuna meraviglia, dacché esistono delle vie tracciate sistematicamente per le variazioni che accadono nei corpi, fin da che il mondo esiste e sino a quando durerà, e dacché io non so se ad esse succederà una via nuova, diversamente tracciata, dopo la distruzione del mondo (che le nostre Scritture indicano col nome di *compimento del mondo* [*Mt.* 13, 39]) — non fa, dico, nessuna meraviglia, se al tempo presente, « *come è opinione comune, un serpente che si forma da un uomo morto trae origine dal suo midollo spinale, ed un'ape proviene da un bue, ed una vespa da un cavallo, ed uno scarabeo da un asino, e dalla maggior parte dei corpi in genere nascono dei vermi* ». Celso crede che tutto ciò dimostri a sufficienza che nessuna di tali cose è opera di Dio, ma che invece le qualità, costrette da una ragione per me ignota a cambiare e diventare diverse, non sono opera di un'intelligenza divina, la quale sarebbe responsabile del cambiamento che avviene nella materia.

[*Dal Commento al Salmo I* (presso Epifanio, *Panarion* 62, 10. 12-16)] 10. – Prendendo di qui le mosse i piú sem-

---

origeniano, ripetendo anche l'inizio già addotto nel c. 10, riprendendolo però da Metodio. Il confronto fra il passo iniziale come è riportato da Epifanio direttamente citando da Origene e come esso è riportato dopo sulla base di Metodio permette di rilevare numerose corruttele nella citazione di Metodio, sí che abbiamo preferito riprodurre questo testo iniziale dalla citazione epifaniana del c. 10 piuttosto che dal c. 12, dal quale invece è addotto il seguito del passo fino alla fine (cc. 12 fine-16 di Epifanio). È chiaro che anche per la gran parte della citazione di Metodio (ripresa da Epifanio) per la quale non c'è possibile alcun confronto, noi dobbiamo supporre lo stesso modo approssimativo di citare che abbiamo rilevato nelle linee ini-

κότων ὁρμώμενοι νομίζουσι τοὺς ἀσεβεῖς τῆς ἀναστάσεως μὴ τεύξεσθαι καὶ τῆς θείας κρίσεως μὴ καταξιοῦσθαι· τί νοοῦντες τὴν ἀνάστασιν καὶ ποταπὴν τὴν κρίσιν φανταζόμενοι, οὐ πάνυ σαφηνίζοντες. κἂν γὰρ δοκῶσι περὶ τούτων ἀποφαίνεσθαι, ἡ βάσανος αὐτοὺς διελέγξει τὸ ἑξῆς ἀκόλουθον σῷζειν οὐ δυναμένους, μὴ κεκρατηκότας τὸν περὶ ἀναστάσεως καὶ κρίσεως τρόπον. ἐὰν οὖν πυνθανώμεθα αὐτῶν, τίνος ἡ ἀνάστασις γίνεται, ἀποκρίνονται, φησίν, ὅτι τῶν σωμάτων ἃ νῦν περικείμεθα. εἶτα προσεπερωτησάντων ἡμῶν· πότερον τῆς οὐσίας ὅλης ἢ οὐχί, πρὶν βασανίσαι λέγουσιν ὅτι ὅλης. ἐὰν δὲ προσαπορήσωμεν, συμπεριφερόμενοι τῇ ἀκεραιότητι αὐτῶν καὶ οὐδὲν περὶ τοῦ ῥευστὴν εἶναι τὴν οὐσίαν *, ἐξετάζοντες· εἰ συναναστήσονται τὰ ἀπορρεύσαντα ἐν φλεβοτομίαις αἵματα καὶ αἱ ἐκτακεῖσαι ἐν νόσοις σάρκες καὶ τρίχες πᾶσαι αἱ πώποτε γενόμεναι ἡμῶν ἢ μόναι αἱ ἐπὶ τῷ τέλει πρὸς τῇ ἐξόδῳ, θλιβόμενοι ὁτὲ μὲν προσκόπτουσι [καὶ] τῇ γινομένῃ ἐξετάσει, οἰόμενοι δεῖν ἐπιτρέπειν τῷ θεῷ ὃ βούλεται περὶ τούτων ποιεῖν, ὁτὲ δὲ δοκοῦντες συγκαταβαίνειν τὰς ἐπὶ τέλει ταύτης τῆς ζωῆς τρίχας φασὶν ἡμῖν συναναστήσεσθαι. οἱ δὲ γενναιότεροι αὐτῶν, ἵνα μὴ ἀναγκάζωνται τὰ αἵματα αὐτῶν συνάγειν τῷ λόγῳ τὰ πολλάκις ἀπεκκριθέντα τῶν σωμάτων ἡμῶν καὶ τὰς μεταβαλλούσας σάρκας ἐν νόσοις ⟨εἰς⟩ ἱδρῶτας ἢ οἷαν δήποτε ὕλην, φασὶ τὸ ἐπὶ τέλει ἡμῶν ἀνίστασθαι σῶμα [14].

12. — προσηπορήσαμεν δέ, διὰ τὸ τρεπτὴν εἶναι τὴν σωματικὴν φύσιν καὶ τοιαῦτα· ὥσπερ εἰς τὸ ἡμέτερον σῶμα αἱ τροφαὶ κατατάττονται καὶ μεταβάλλουσι τὰς ὁμοιότητας, οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα μεταβάλλονται ἐν τοῖς σαρκοβόροις οἰωνοῖς καὶ θηρίοις καὶ γίγνεται μέρη τῶν ἐκείνων σωμάτων, καὶ πάλιν ἐκεῖνα ὑπὸ ἀνθρώπων ἢ ἑτέρων ζῴων ἐσθιόμενα ἀντιμεταβάλλεται καὶ γίγνεται ἀνθρώπων ἢ ἑτέρων ζῴων σώματα. καὶ τούτου ἐπὶ πολὺ γιγνομένου ἀνάγκη τὸ αὐτὸ σῶμα πλειό-

ziali. D'altra parte, anche se caratterizzato da varie brevi omissioni, il testo riprodotto da Metodio riproduce fedelmente il ragionamento di Origene.

[14] In tutta questa prima parte dell'esposizione Origene forza i ter-

plici fra i fedeli credono che gli empi non parteciperanno alla resurrezione e non saranno ritenuti degni del giudizio divino, non avendo idea chiara su cosa pensare della resurrezione e come immaginare il giudizio. E anche se sembrano dire la loro opinione su questi argomenti, la prova dei fatti dimostrerà che essi non sanno tenere un ragionamento conseguente, poiché non posseggono il modo della resurrezione e del giudizio. Se chiediamo loro di chi avverrà la resurrezione, rispondono: dei corpi che ora ci rivestono. Insistendo noi: di tutta l'essenza (del corpo) oppure no, prima di averci pensato su dicono: di tutta l'essenza. Se allora, adattandoci alla loro semplicità, perché non comprendono che l'essenza è cosa fluida, facciamo ancora domande chiedendo se risorgerà il sangue che è corso via nelle vene e le carni che si sono consumate nelle malattie e tutti i capelli che abbiamo allora avuto oppure soltanto quelli che avevamo al momento della dipartita, essi messi in difficoltà talvolta si adirano per le questioni proposte, reputando che su queste cose si deve lasciar fare a Dio ciò che vuole, talvolta poi con l'intenzione di venirci incontro ci dicono che risorgeranno i capelli che avevamo in fine di questa vita. I piú abili di loro, per non essere costretti a riunire, a parole, tutto il sangue scorso in tanto tempo dai nostri corpi e le carni che durante le malattie si trasformano in sudore o in altra materia, dicono che resusciterà il corpo che avremo alla fine.

12. – Ma poiché la natura umana è mutevole, noi abbiamo proposto anche queste difficoltà: come i nutrimenti prendono posto nel nostro corpo e trasformano le loro somiglianze, cosí anche i nostri corpi si trasformano in uccelli carnivori e in fiere e diventano parte di quei corpi; e poi ancora quei corpi, mangiati dagli uomini o da altre bestie, si trasformano ulteriormente e diventano corpi di uomini e di altre bestie. E ripetutasi questa vicenda per molto tempo, di necessità lo stesso corpo diventerà variamente

---

mini della concezione letteralista e materialista della resurrezione per metterne in evidenza le aporie. Non dobbiamo pensare ad un ragionamento astratto di Origene, ma alla ripresa di temi di discussioni realmente avvenute.

νων ἀνθρώπων πολλάκις γίγνεσθαι μέρος. τίνος οὖν ἔσται σῶμα ἐν τῇ ἀναστάσει; καὶ οὕτως εἰς βυθὸν ἡμᾶς φλυαρίας ἀλόγου συμβήσεται ἐμπίπτειν.

13. – Καὶ μετὰ ταύτας τὰς ἀπορίας ἐπὶ τὸ πάντα εἶναι δυνατὰ τῷ θεῷ καταφεύγουσι καὶ λέξεις τῶν γραφῶν δυναμένας κατὰ τὴν πρόχειρον ἐκδοχὴν ὑποβάλλειν τὸ νοούμενον αὐτοῖς προφέρονται· οἷον τὴν ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ· « καὶ ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χεὶρ κυρίου καὶ ἐξήγαγέ με ἐν πνεύματι καὶ ἔθηκέ με ἐν μέσῳ τοῦ πεδίου καὶ τοῦτο ἦν μεστὸν ὀστέων ἀνθρωπίνων. καὶ περιήγαγέ με ἐπ' αὐτὰ κυκλόθεν κύκλῳ· καὶ ἰδού, πολλὰ σφόδρα ἐπὶ προσώπου τοῦ πεδίου, καὶ ἰδού, αὐτὰ ξηρὰ λίαν. καὶ εἶπεν πρός με· υἱὲ ἀνθρώπου, εἰ ζήσεται τὰ ὀστᾶ ταῦτα; καὶ εἶπον· κύριε ὁ θεός, σὺ ἐπίστασαι ταῦτα. καὶ εἶπε πρός με· προφήτευσον, υἱὲ ἀνθρώπου· καὶ ἐρεῖς πρὸς αὐτά· τὰ ὀστέα τὰ ξηρὰ ταῦτα, ἀκούσατε λόγον κυρίου. τάδε λέγει Ἀδωναῖ κύριος τοῖς ὀστέοις τούτοις· ἰδού, ἐγὼ εἰσάγω εἰς ὑμᾶς πνεῦμα ζωῆς καὶ δώσω ἐφ' ὑμᾶς νεῦρα καὶ ἐπάξω ἐφ' ὑμᾶς σάρκας καὶ ἐκτενῶ ἐφ' ὑμᾶς δέρμα καὶ δώσω τὸ πνεῦμα μου ἐφ' ὑμᾶς καὶ ζήσεσθε, καὶ θήσομαι ὑμᾶς ἐπὶ τὴν γῆν ὑμῶν, καὶ γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι κύριος » (*Ez.* 37, 1-6). τούτῳ μὲν οὖν ⟨ὡς⟩ πιθανωτέρῳ χρῶνται τῷ ῥητῷ. καὶ ἄλλα δὲ ⟨συλ⟩λέγουσιν εὐαγγελικά, οἷον [ὡς] τό « ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων » (*Mt.* 8, 12) καὶ τό « φοβήθητε τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν Γεέννῃ » (*Mt.* 10, 28). καὶ τὸ ἐν τῷ Παύλῳ « ζωοποιήσει τὰ θνητὰ ὑμῶν σώματα διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος ἐν ὑμῖν » (*Rom.* 8, 11).

14. – Χρὴ δὲ πάντα τὸν φιλαλήθη κατὰ ταὐτὸν τούτοις τὸν νοῦν ἐπιστήσαντα περὶ τῆς ἀναστάσεως ἀγωνίσασθαι, σῶσαί τε καὶ τὴν τῶν ἀρχαίων παράδοσιν καὶ φυλάξασθαι μὴ ἐμπεσεῖν εἰς φλυαρίαν πτωχῶν νοημάτων, ἀδυνάτων τε ἅμα καὶ θεοῦ ἀναξίων. τοῦτο οὖν εἰς τὸν τόπον τοῦτον διαληπτέον, ὅτι πᾶν σῶμα ὑπὸ φύσεως συνεχόμενον τῆς κατατατούσης ἔξωθέν τινα τροφῆς εἰς αὐτὸ καὶ ἀπεκκρινούσης ἀντὶ τῶν ἐπεισαγομένων ἕτερα, ὥσπερ τὰ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων, τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον οὐδέποτε ἔχει ταυτόν. διόπερ οὐ κακῶς πο-

parte di piú uomini. Ma allora di chi sarà il corpo nella resurrezione? E cosí avviene che noi cadiamo nel profondo di un'irragionevole inezia.

13. – A tali difficoltà essi cercano rifugio nella frase che tutto è possibile a Dio e mettono avanti i passi delle scritture che, nel senso immediato, possono sostenere il loro pensiero, come, p. es., questo passo di Ezechiele: *Venne su di me la mano del signore e mi condusse in spirito e mi pose in mezzo ad una pianura, e questa era piena di ossa di uomini, e mi condusse intorno a queste ossa. Ed ecco, erano molte sulla superficie della pianura, ed erano molto secche. E mi disse: Figlio dell'uomo, vivranno queste ossa? e risposi: Signore Dio, tu lo sai. E mi disse: Profetizza, figlio dell'uomo, e di alle ossa: Voi ossa aride, udite la parola del signore. Ecco che cosa dice il signore Adonai a queste ossa: Ecco, io immetterò in voi lo spirito di vita e vi darò nervi e metterò sopra di voi carni e tenderò su di voi pelle ed effonderò il mio spirito su di voi, e vivrete; e vi collocherò sulla vostra terra e conoscerete che io sono il signore* (*Ez.* 37, 1-6). Si servono di questo passo come del piú persuasivo. E altri ne traggono dai Vangeli, come questo: *Là ci sarà pianto e stridor di denti*; e: *Temete chi può mandare in rovina e l'anima e il corpo nella Gehenna* (*Mt.* 8, 12; 10, 28); e in Paolo *Vivificherà i vostri corpi morti per mezzo del suo spirito che dimora in voi* (*Rom.* 8, 11).

14. – Bisogna che a questo punto ognuno che ami la verità applichi la sua mente a queste questioni sulla resurrezione e si dia da fare per salvare la tradizione degli antichi ma anche per non incorrere nella sciocchezza di pensieri vili, privi di consistenza e indegni di Dio. A questo punto bisogna definire esattamente: ogni corpo, tenuto insieme dalla natura che vi dispone dentro alcune sostanze a mo' di nutrimento e ne elimina altre in cambio di queste messe dentro, come quelli delle piante e degli animali, non ha mai lo stesso sostrato materiale. Perciò non a torto il corpo è stato definito un fiume: infatti, per essere esatti, il sostrato primo nel nostro corpo non resta il medesimo nep-

ταμὸς ὠνόμασται τὸ σῶμα, διότι ὡς πρὸς τὸ ἀκριβὲς τάχα οὐδὲ δύο ἡμερῶν τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ταὐτόν ἐστιν ἐν τῷ σώματι ἡμῶν, καίτοι γε τοῦ οἱονεὶ Παύλου ἢ Πέτρου ἀεὶ τοῦ αὐτοῦ ὄντος, (οὐ [τοῦ] κατὰ ψυχὴν μόνον, ἧς ἡ οὐσία οὔτε ῥεῖ καθ' ἡμᾶς οὔτ' ἐπεισαγόμενόν τι ἔχει ποτέ), κἂν ῥευστὴ ᾖ ἡ φύσις τοῦ σώματος, τῷ τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταὐτὸν εἶναι, ὡς καὶ τοὺς τύπους μένειν τοὺς αὐτοὺς τοὺς τὴν ποιότητα Πέτρου καὶ Παύλου τὴν σωματικὴν παριστάνοντας, καθ' ἣν ποιότητα καὶ οὐλαὶ ἐκ παίδων παραμένουσι τοῖς σώμασι καὶ ἄλλα τινὰ ἰδιώματα, ⟨ὡς⟩ φακοὶ καὶ ἐπὶ τούτοις εἴ τί ἐστιν ὅμοιον[15]· τοῦτο τὸ εἶδος, καθ' ὃ εἰδοποιεῖται ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος, τὸ σωματικόν, [ὃ] ἐν τῇ ἀναστάσει περιτίθεται πάλιν τῇ ψυχῇ, ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλον, οὐ πάντως τόδε τὸ ἐκτεταγμένον τὸ κατὰ τὴν πρώτην ὑποκείμενον[16]. ὥσπερ δὲ τὸ εἶδος ⟨ταὐτόν⟩ ἐστιν ἐκ βρέφους μέχρι τοῦ πρεσβυτέρου, κἂν οἱ χαρακτῆρες δοκῶσι πολλὴν ἔχειν παραλλαγήν, οὕτως νοητέον καὶ τὸ ἐπὶ τοῦ παρόντος εἶδος ταὐτὸν εἶναι τῷ μέλλοντι, πλείστης ὅσης ἐσομένης τῆς ἐπὶ τὸ κάλλιον μεταβολῆς. ἀναγκαῖον γὰρ τὴν ψυχὴν ἐν τόποις σωματικοῖς ὑπάρχουσαν κεχρῆσθαι σώμασι καταλλήλοις τοῖς τόποις. καὶ ὥσπερ ἐν θαλάσσῃ ζῆν ἡμᾶς ἐνύδρους γενομένους εἰ ἐχρῆν, πάντως ἂν ἡμᾶς ἔδει βράγχια ἔχειν καὶ τὴν ἄλλην ἰχθύων κατάστασιν, οὕτως μέλλοντας κληρονομεῖν βασιλείαν οὐρανῶν καὶ ἐν τόποις διαφέρουσιν ἔσεσθαι ἀναγκαῖον χρῆσθαι σώμασι πνευματικοῖς· οὐχὶ τοῦ εἴδους τοῦ προτέρου ἀφανιζομένου, κἂν ἐπὶ τὸ ἐνδοξότερον γένηται αὐτοῦ ἡ τροπή, ὥσπερ ἦν τὸ Ἰησοῦ εἶδος καὶ Μωυσέως καὶ Ἡλίου οὐχ ἕτερον ἐν τῇ μεταμορφώσει παρ' ὃ ἦν[17].

---

[15] Questo passo va inteso nel senso che la persistenza di cicatrici, lentiggini e altri piccoli segni del corpo è indizio e prova del permanere di questa forma corporea attraverso la continua trasformazione della materia corporea.

[16] Per sostrato (primo) qui si deve intendere non il sostrato materiale informe che si modifica in ogni modo (cfr. *Princ.* III 6, 7 addotto nel c. 6), bensí la materia corporea già caratterizzata dalle qualità di quel determinato corpo, che via via si trasforma col trascorrere del tempo: la materia corporea del bambino non ha nulla

pure due giorni. Eppure Pietro o Paolo sono sempre gli stessi (e non soltanto nell'anima, la cui essenza — secondo me — non è fluida né accoglie mai qualcosa introdotto dall'esterno), anche se è fluida la natura del corpo, poiché resta sempre la stessa la forma che caratterizza il corpo, in maniera che restino gli stessi tratti che caratterizzano la qualità corporea di Pietro o di Paolo. Secondo tale qualità anche le cicatrici restano sui corpi fin dall'infanzia e altri segni caratteristici, come le lentiggini e qualcosa di simile oltre a questo. Questa forma, che è corporea, secondo la quale Pietro e Paolo hanno una loro fisionomia, alla resurrezione rivestirà nuovamente l'anima, cambiata in meglio, ma non certo il sostrato che è stato disposto all'inizio. E come la forma è la stesso dall'infanzia fino alla vecchiaia, anche se i tratti fisiomatici sembrano cambiare molto, cosí si deve ritenere che la forma che c'è attualmente sarà la stessa di quella futura, pur ricevendo un grandissimo cambiamento in meglio. Infatti è necessario che l'anima trovandosi in luoghi corporei si serva di corpi adatti ai luoghi. E come se dovessimo vivere nell'acqua diventati animali acquatici, assolutamente dovremmo avere le branchie e tutto il resto della costituzione dei pesci, cosí allorché erediteremo il regno dei cieli e ci troveremo nei luoghi superiori, dovremo servirci di corpi spirituali: e non scomparirà la forma precedente, anche se avverrà il suo cambiamento nella condizione piú gloriosa, come nella trasfigurazione la forma di Gesú, Mosè ed Elia non fu diversa da quella che era prima.

---

in comune con quella dell'uomo maturo, e questa non ha nulla in comune con la materia corporea del vecchio.

17. Per comprendere appieno il pensiero di Origene dobbiamo integrare l'argomentazione, svolta qui, sulla persistenza di una stessa forma corporea attraverso la trasformazione della sostanza corporea, con l'altra, proposta a *Princ.* III 6, 7 e altrove, relativa alla mutabilità della natura materiale, capace di adattarsi a tutte le condizioni in cui si trova l'anima (= la creatura razionale) che il corpo riveste. Il corpo che risorgerà nella condizione gloriosa sarà lo stesso corpo che aveva vissuto sulla terra in forza della persistenza di una medesima forma corporea attraverso tutti i cambiamenti; e la mutabilità della natura materiale farà sí che questo corpo glorioso e spirituale possa avere tale dignità da contemplare Dio faccia a faccia.

15. – Μὴ πρόσχοπτε τοίνυν, εἰ τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἄν τις λέγοι μὴ ἔσεσθαι ταὐτὸν τότε, ὅπου ὁ λόγος τοῖς ἐφιστάνειν δυναμένοις δείκνυσιν ὅτι οὐδὲ νῦν δύναται δύο ἡμερῶν ταὐτὸν εἶναι τὸ πρῶτον ὑποκείμενον. ἄξιον δὲ ἐπιστῆσαι καὶ τὸ ἑτεροῖον μὲν σπείρεσθαι, ἑτεροῖον δὲ ἀνίστασθαι· « σπείρεται γὰρ σῶμα ψυχικόν, ἐγείρεται σῶμα πνευματικόν » (I *Cor.* 15, 44), καὶ ἐπιφέρει πάλιν ὁ ἀπόστολος, σχεδὸν τὴν γηΐνην ποιότητα ⟨πᾶσαν⟩ διδάσκων ἀποτίθεσθαι μέλλειν ἡμᾶς τοῦ εἴδους σῳζομένου κατὰ τὴν ἀνάστασιν· « τοῦτο δέ φημι, ἀδελφοί, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν » (I *Cor.* 15, 50)[18]. ἴσως μὲν γὰρ ἔσται περὶ τὸν ἅγιον ⟨σῶμα⟩ διακρατούμενον ὑπὸ τοῦ εἰδοποιοῦντός ποτε τὴν σάρκα, σὰρξ δὲ οὐκέτι, ἀλλ' ὅπερ ποτὲ ἐχαρακτηρίζετο ἐν τῇ σαρκί, τοῦτο χαρακτηρισθήσεται ἐν τῷ πνευματικῷ σώματι.

Καὶ πρὸς τὰ ῥήματα δὲ τῶν γραφῶν, ἃ παρατίθενται οἱ ἀδελφοὶ ἡμῶν, ταῦτα ἔστιν εἰπεῖν. καὶ πρῶτόν γε ⟨πρὸς⟩ τὰ ἐν τῷ Ἰεζεκιήλ, ἐφ' ὅσον ἐπὶ τούτοις βούλονται * οἱ ἁπλούστεροι· κατὰ τὰς λέξεις ταύτας οὐδὲ ἀνάστασις σαρκῶν ἔσται, ἀλλὰ ὀστέων μόνον καὶ δερμάτων καὶ νεύρων. ἅμα δὲ καὶ ὑποδεικτέον αὐτοῖς ὅτι συναρπάζονται ὡς μὴ νενοηκότες τὸ γεγραμμένον[19]. οὐ γὰρ εἰ ὀστᾶ ὀνομάζεται, πάντως τὰ ὀστᾶ ταῦτα νοητέον, ὥσπερ οὐδὲ ἐν τῷ « ἐσκορπίσθη τὰ ὀστᾶ ἡμῶν παρὰ τὸν Ἅιδην » (*Ps.* 140, 7) καὶ « ἐσκορπίσθη πάντα τὰ ὀστᾶ μου » (*Ps.* 21, 15) καὶ « ἴασαί με, ὅτι ἐταράχθη τὰ ὀστᾶ μου » (*Ps.* 6, 3), φανεροῦ ὄντος τοῦ μὴ λέγεσθαι τὰ ὀστᾶ κατὰ τὴν κοινὴν ἐκδοχήν.

ἐπιφέρεται γοῦν τῷ λόγῳ ὅτι « αὐτοὶ λέγουσιν ὅτι ξηρὰ γέγονε τὰ ὀστᾶ ἡμῶν » (*Ez.* 37, 11). ἆρά γε λέγουσι « ξηρὰ γέγονε τὰ ὀστέα ἡμῶν », θέλοντες ἀνίστασθαι

---

[18] Su questa citazione cfr. n. 8.

[19] Risulta qui evidente la dimensione esegetica di tutta l'argomentazione origeniana. L'errore che l'Alessandrino ravvisa nella concezione popolare della resurrezione deriva da incapacità di intendere secondo il senso spirituale (cioè allegorico) passi che invece vengono interpretati solo alla lettera. Tutto il ragionamento che segue è tipico della maniera origeniana di interpretare la scrittura con la scrittura:

15. – Perciò non scandalizzarti, se uno dice che il primo sostrato non sarà allora lo stesso, là dove il ragionamento dimostra a chi sa intendere che ora il primo sostrato non resta lo stesso neppure per due giorni. È bene considerare che è d'una natura ciò che viene seminato e di altra natura ciò che risorge: infatti *è seminato un corpo animale, e risorge un corpo spirituale* (I *Cor.* 15, 44); e l'apostolo aggiunge, quasi insegnando che nella resurrezione noi dovremo deporre tutta la qualità terrena mentre la forma resterà integra: *Affermo questo, fratelli, che la carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio, né la corruzione l'incorruttibilità* (I *Cor.* 15, 50). Per certo infatti avverrà che il corpo santo sarà conservato da ciò che una volta dava forma alla carne, mentre la carne non ci sarà piú, ma i tratti che erano impressi una volta nella carne, questi saranno impressi nel corpo spirituale.

E a proposito delle espressioni delle scritture che propongono i nostri fratelli, si può dire questo. Per prima cosa riguardo al passo di Ezechiele nel senso che vogliono i piú semplici: proprio secondo il senso letterale non ci sarà neppure la resurrezione della carne, ma soltanto delle ossa, delle pelli e dei nervi. E allora bisogna far vedere che essi sono fuorviati poiché non comprendono ciò ch'è scritto. Infatti se sono nominate le ossa, assolutamente non bisogna intendere queste ossa, come neppure a proposito di *Le nostre ossa sono state disperse nell'Ade*, e *Tutte le mie ossa sono state disperse*, e *Guariscimi, perché le mie ossa sono sconvolte* (*Ps.* 140, 7; 21, 15; 6, 3): infatti è chiaro che le ossa sono nominate non secondo la comune accezione. Si può aggiungere al ragionamento: *Essi dicono: Le nostre ossa si sono seccate* (*Ez.* 37, 11). Forse dicono *Le nostre ossa si sono seccate*, volendo risorgere dopo essersi radu-

---

cioè di interpretare un passo in discussione facendo ricorso ad altri passi che per qualche rispetto gli si possono riferire. Qui Origene adduce molti passi scritturistici in cui la menzione di parti del corpo umano va intesa allegoricamente; di qui l'estensione dell'interpretazione allegorica anche al famoso passo di Ezechiele, su cui fondavano i letteralisti la loro convinzione della resurrezione materiale dei corpi.

συναχθέντα; ἀλλὰ τοῦτο ἀμήχανον. λέγοιεν δ' ἄν· « ξηρὰ γέγονε τὰ ὀστᾶ ἡμῶν », ἐν αἰχμαλωσίαις γενόμενοι καὶ πᾶσαν ζωτικὴν νοτίδα ἀποβεβληκότες· ἐπιφέρουσι γοῦν τό « ἀπόλωλεν ἡ ἐλπὶς ἡμῶν, διαπεφωνήκαμεν » (*Ez.* 37, 11). οὐκοῦν ἡ ἐπαγγελία τῆς ἀναστάσεως τοῦ λαοῦ ἐστιν ἀπὸ τοῦ πτώματος καὶ τῆς οἱονεὶ νεκρότητος ἣν νενέκρωνται διὰ τὰ ἁμαρτήματα τοῖς ἐχθροῖς παραδοθέντες. καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ δὲ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος λέγονται εἶναι « τάφοι γέμοντες ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας » (*Mt.* 23, 27). πρέπει δὲ τῷ θεῷ ἀνοίγειν τὰ μνημεῖα ἑκάστου καὶ ἐξάγειν ἐκ τῶν μνημείων ἡμᾶς ἐζωποιημένους, ὥσπερ ὁ σωτὴρ τὸν Λάζαρον εἵλκυσεν ἔξω.

16. – Τὸ δέ « ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων » (*Mt.* 8, 12) πρὸς αὐτοὺς ἀπορητέον ὅτι ὡς ἐν τούτῳ τῷ βίῳ πᾶν μέλος εἴς τινα χρείαν ὁ δημιουργὸς κατεσκεύασεν, οὕτως καὶ τοὺς ὀδόντας εἰς τὸ διακόπτεσθαι τὴν στερεὰν τροφήν. τίς οὖν χρεία τοῖς κολαζομένοις ὀδόντων; οὐ γὰρ εἰς τὴν Γέενναν ὄντες κατ' αὐτοὺς φάγονται. καὶ δεικτέον ὅτι οὐ πάντα παραλαμβάνεσθαι δεῖ κατὰ τὸ κείμενον. « ὀδόντας γοῦν ἁμαρτωλῶν, φησίν, συνέτριψας » καὶ « τὰς μύλας τῶν λεόντων συνέθλασεν κύριος » (*Ps.* 57, 7). τίς δὲ οὕτως ἠλίθιος ὡς ὑπολαμβάνειν ὅτι τηρῶν τὰ σώματα τῶν ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς τοὺς ὀδόντας αὐτῶν μόνον συντρίβει; ὥσπερ οὖν εἴ τις θέλων ταῦθ' οὕτως ἔχειν θλιβόμενος εἵλκετο ἐπ' ἀλληγορίαν, οὕτως ζητητέον τῶν κολαζομένων τὸν βρυγμὸν τῶν ὀδόντων, τῆς ψυχῆς δύναμιν μασητικὴν ἐχούσης, ἥτις ἐν καιρῷ τοῦ ἐλέγχου περὶ τῶν ἁμαρτημάτων κατὰ τὸν συγκρουσμὸν τῶν † ὀδόντων ὧν ἐφρόνησε βρύξει τοὺς ὀδόντας. τὸ δὲ « φοβήθητε τὸν δυνάμενον καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα ἀπολέσαι ἐν Γεέννῃ » (*Mt.* 10, 28) τάχα μὲν διδάσκει ὅτι ἀσώματος ἡ ψυχή, τάχα δὲ καὶ δηλοῖ ὅτι χωρὶς σώματος οὐ κολασθήσεται· περὶ οὗ φυσιολογοῦντες τὰ περὶ τοῦ εἴδους καὶ τοῦ πρώτου ὑποκειμένου εἰρήκαμεν. καὶ τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ δέ « ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ ὑμῶν σώματα » (*Rom.* 8, 11), θνητοῦ ὄντος τοῦ σώματος καὶ οὐ μετέχοντος τῆς ἀληθινῆς ζωῆς, δύναται παριστάνειν ὅτι τὸ σωματικὸν εἶδος περὶ οὗ εἰρήκαμεν, τῇ φύσει θνητὸν ὄν, « ὅταν ὁ Χριστὸς φανερωθῇ, ἡ ζωὴ

nati? Ma questo è impossibile. Potrebbero dire: *Le nostre ossa si sono seccate*, diventati prigionieri e avendo perso tutta l'umidità necessaria alla vita. E aggiungono: *È venuta meno la nostra speranza, siamo completamente distrutti* (*Ez.* 37, 11). Perciò al popolo viene promessa la resurrezione dalla caduta e come dalla condizione di morte nella quale erano incorsi a causa dei peccati, consegnati ai loro nemici. E i peccatori sono definiti dal salvatore: *Sepolcri pieni di ossa morte e di ogni corruzione* (*Mt.* 23, 27). Si addice a Dio aprire il sepolcro di ciascuno e tirar fuori di lí noi vivificati, come il salvatore tirò fuori Lazzaro.

16. – Quanto al passo *Là ci sarà pianto e stridore di denti* (*Mt.* 8, 12), bisogna proporre loro questa difficoltà: in questa vita il creatore ha fatto ogni membro per uno scopo, e cosí ha fatto i denti per poter masticare il cibo solido. Ma che necessità di denti ci sarà per coloro che sono puniti? Infatti non mangeranno con questi stando nella Gehenna. E bisogna dimostrare che non si debbono intendere tutte le espressioni secondo il senso immediato. È detto: *Hai spezzato i denti dei peccatori* e *Il signore ha stritolato i molari dei leoni* (*Ps.* 57, 7). Chi è cosí sciocco da supporre che Dio, conservando i corpi dei peccatori, spezza soltanto i loro denti? Come se uno, volendo intendere cosí queste parole, messo in difficoltà, viene tratto all'allegoria, cosí bisogna indagare che cosa sia lo stridore dei denti di coloro che sono puniti, quasi che l'anima abbia una capacità masticatoria che, al tempo della punizione a causa dei peccati, farà stridere i denti, secondo che si debba intendere lo stridore dei denti. Quanto al passo *Temete colui che può mandare in rovina l'anima e il corpo nella Gehenna* (*Mt.* 10, 28), esso forse insegna che l'anima è immortale, forse chiarisce che essa non sarà punita senza il corpo: su questo argomento ho trattato dal punto di vista della fisiologia ed ho esposto ciò che concerne la forma e il sostrato primo. Quanto poi alle parole dell'apostolo *Vivificherà anche i vostri corpi morti* (*Rom.* 8, 11), poiché il corpo è morto e non partecipa della vera vita, possono indicare che la forma corporea di cui abbiamo parlato, che per natura è mortale, *allorché sarà rivelato Cristo, nostra vita* (*Col.* 3, 4),

ἡμῶν » (*Col.* 3, 4), καὶ αὐτὸ μεταβάλλει ἀπὸ τοῦ εἶναι σῶμα θανάτου (*Rom.* 7, 24), ζωοποιηθὲν διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ζωοποιοῦντος, ἐκ τοῦ (σαρκικοῦ) πνευματικὸν γεγονός. καὶ τό « ἐρεῖ δέ τις, πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί, ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται; » (I *Cor.* 15, 35) γυμνῶς παρίστησιν ὅτι τὸ πρῶτον ὑποκείμενον οὐκ ἀναστήσεται. εἰ γὰρ καλῶς ἐλάβομεν τὸ παράδειγμα, τηρητέον ὅτι ὁ σπερματικὸς λόγος ἐν τῷ κόκκῳ τοῦ σίτου δραξάμενος τῆς παρακειμένης ὕλης καὶ δι' ὅλης αὐτῆς χωρήσας, περιδραξάμενός (τε) αὐτῆς τοῦ αὐτοῦ εἴδους, ὧν ἔχει δυνάμεων ἐπιτίθησι τῇ ποτε γῇ καὶ ὕδατι καὶ ἀέρι καὶ πυρί, καὶ νικήσας τὰς ἐκείνων ποιότητας μεταβάλλει ἐπὶ ταύτην ἧς ἐστιν αὐτὸς δημιουργός[20]· καὶ οὕτως συμπληροῦται ὁ στάχυς, εἰς ὑπερβολὴν διαφέρων τοῦ ἐξ ἀρχῆς κόκκου μεγέθει καὶ σχήματι καὶ ποικιλίᾳ.

2. – LE PENE.

[*De principiis* II 10, 4-8] 4. – Si ergo ita se habet qualitas eius corporis, quod resurget a mortuis, videamus nunc quid sibi velit ignis aeterni (*Mt.* 25, 41) comminatio. Invenimus namque in Esaia propheta designari uniuscuiusque proprium esse ignem quo punitur; ait enim: « Ambulate in lumine ignis vestri et in flamma, quam accendistis vobismet ipsis » (*Is.* 50, 11). Per quos sermones hoc videtur indicari, quod unusquisque peccatorum flammam sibi ipse proprii ignis accendat, et non in aliquem ignem, qui antea iam fuerit accensus ab alio vel ante ipsum substiterit, demergatur. Cuius ignis esca atque materia sunt nostra peccata, quae ab apostolo Paulo ligna et faenum et stipula (I *Cor.* 3, 12) nominantur. Et arbitror quod sicut in corpore escae abundantia et qualitas vel quantitas cibi contraria febres generat, et febres diversi vel modi vel temporis secundum eam mensuram, qua intemperies collecta materiam suggesserit ac fomitem febrium (quae materiae qualitas, ex

[20] Lo spunto paolino del chicco di grano (cfr. n. 1), addotto da Paolo e sulle sue tracce dai teologi del II secolo come esempio che poteva illustrare genericamente la dottrina della resurrezione dei

anch'essa egli trasformerà dall'essere corpo di morte (*Rom.* 7, 24); ed essa sarà vivificata grazie allo spirito che dà la vita, da carnale diventata spirituale. Quanto all'espressione *Uno dirà: Come risorgono i morti? con quale corpo vengono?* (I *Cor.* 15, 35), essa chiaramente indica che il sostrato primo non risorgerà. Infatti se comprendiamo bene l'esempio, bisogna considerare che la ragione seminale che si trova nel chicco di grano, impadronitasi della materia che la circonda e avendola tutta pervasa ed essendosi impadronita della sua stessa forma, impone le facoltà che possiede a quello che una volta era terra, acqua, aria e fuoco, e avendo superato le qualità di quegli elementi, le trasforma in questa qualità di cui essa stessa è artefice. E cosí si realizza la spiga, enormemente superiore per grandezza, forma e varietà al chicco che c'era in principio.

[*Principi* II 10, 4-8] 4. – Se tale è la condizione del corpo che risorgerà dalla morte, vediamo ora che cosa significhi la minaccia del fuoco eterno (*Mt.* 25, 41). Troviamo nel profeta Isaia che viene definito proprio di ognuno il fuoco che lo punisce: infatti dice: *Andate nella vampa del vostro fuoco e nella fiamma che avete acceso a voi stessi* (*Is.* 50, 11). Mi sembra che queste parole indichino che ognuno dei peccatori accende da sé la fiamma del proprio fuoco, e non viene immerso in un fuoco acceso già prima da altri o che esisteva prima di lui. Esca e alimento di questo fuoco sono i nostri peccati, che l'apostolo definisce *legno fieno paglia* (I *Cor.* 3, 12). E ritengo che, come nel corpo abbondanza di alimento e quantità e qualità di cibo dannoso producono le febbri, e febbri di diverso genere e durata in proporzione all'alimento e allo stimolo apportati dall'infermità (la qualità di tale alimento, apportato da di-

---

corpi, viene qui abilmente sfruttato da Origene a sostegno della sua peculiare dottrina della forma corporea che permanendo identica nel trasformarsi della materia assicura lo sviluppo di quel determinato essere secondo una linea prefissata.

diversa intemperie congregata, causa vel acerbioris morbi vel prolixioris existit): ita anima cum multitudinem malorum operum et abundantiam in se congregaverit peccatorum, conpetenti tempore omnis illa malorum congregatio effervescit ad supplicium atque inflammatur ad poenas; cum etiam mens ipsa vel conscientia per divinam virtutem omnia in memoriam recipiens, quorum in semet ipsa signa quaedam ac formas, cum peccaret, expresserat, et singulorum, quae vel foede ac turpiter gesserat vel etiam impie commiserat, historiam quandam scelerum suorum ante oculos videbit expositam: tunc et ipsa conscientia propriis stimulis agitatur atque conpungitur et sui ipsa efficitur accusatrix et testis. Quod ita sensisse etiam Paulum apostolum puto cum dicit: « Inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus in die, quo iudicabit deus occulta hominum secundum evangelium meum per Iesum Christum » (*Rom.* 2, 15 sg.). Ex quo intellegitur quod circa ipsam animae substantiam tormenta quaedam ex ipsis peccatorum noxiis affectibus generantur[21].

5. – Et ne satis tibi difficilis huius rei intellectus appareat, considerari possibile est ex his passionum vitiis, quae animabus accidere solent, id est cum vel flammis amoris exuritur anima vel zeli aut livoris ignibus maceratur, aut cum irae agitatur insania vel tristitiae inmensitate consumitur, quomodo horum malorum nimietates aliquanti intolerabiliter ferentes, mortem subire quam huiuscemodi cruciatus perpeti tolerabilius habuere. Requires sane si his, qui vitiorum malis istis, quae supra diximus, inretiti sunt nec emendationis aliquid in hac vita adhuc positi comparare sibimet potuerunt et ita ex hoc mundo abscesserunt, sufficiat illis ad poenam quod illis ipsis perdurantibus in se noxiis affectibus cruciantur, id est irae vel furoris vel insa-

[21] Si tenga presente che Origene, accanto a questa concezione del fuoco interiore del peccatore, rappresentato dalla coscienza del proprio peccato, fa sussistere un fuoco esteriore attraverso il quale tutti sono destinati a passare (I *Cor.* 3, 13), per purificare anche le piú piccole scorie inerenti all'involucro corporeo che riveste l'anima: cfr. *C. Cels.* V 15, dove il fuoco purificatore è messo in relazione con la conflagrazione finale del mondo di cui parlavano gli stoici.

verse infermità, è causa di malattia piú o meno violenta), cosí quando l'anima ha riunito in sé gran numero di opere cattive e abbondanza di peccati, a tempo debito tutta questa raccolta di mali ribolle per il supplizio e divampa per la pena. D'altra parte la mente (o la coscienza) per facoltà divina accoglie nella memoria tutte le azioni di cui ha impresso in sé, quanto peccava, il segno e la forma, e si ricorda di ogni singola azione compiuta in maniera vergognosa e turpe e anche empia; quando essa vedrà spiegata dinanzi agli occhi quasi la storia dei suoi delitti, allora sarà agitata e punita dai propri stimoli e diventerà accusatrice e testimone contro sé stessa. Ritengo che anche l'apostolo Paolo abbia voluto significare questo là dove dice: *Reciprocamente con giudizi di accusa e anche di difesa, nel giorno in cui Dio giudicherà le azioni segrete degli uomini secondo il mio vangelo per Cristo Gesú* (*Rom.* 2, 15 sg.). Di qui si capisce che per quanto riguarda la sostanza dell'anima alcuni tormenti sono provocati proprio dai sentimenti cattivi dei peccatori.

5. — Perché non ti riesca difficile comprendere questo concetto, considera le passioni nocive che son solite colpire l'anima, quando questa, p. es., è arsa dalle fiamme dell'amore o è macerata dal fuoco dell'invidia e del livore o è agitata dalla pazzia dell'ira o è consunta da tristezza senza fine, sí che alcuni non sopportando l'eccesso di questi mali considerarono piú tollerabile affrontare la morte che sopportare tali tormenti. Guarda se a quanti si son fatti irretire dal male di questi vizi, e non sono riusciti a correggerli affatto durante questa vita e cosí si sono allontanati dal mondo, guarda se a costoro non sia sufficiente come pena essere tormentati da queste stesse cattive passioni che persistono in loro — cioè l'ira il furore la pazzia la tristezza,

---

Attraverso questo fuoco i santi passeranno immuni, ma i peccatori vi rimarranno immersi e soggetti alle pene: *Ho. XXXVI Ps.* 3, 1; *Ho. Ex.* 6, 3; *Ho. Lev.* 9, 7; 14, 3. È comprensibile che nel nostro contesto, in polemica colla dimensione materialista con cui tanti cristiani si figuravano sia le pene sia i premi finali, Origene abbia preferito insistere sul carattere interiore della punizione che attende i peccatori.

niae vel maeroris, quorum utique mortiferum virus nullo in hac vita emendationis medicamento mitigatum est; an his affectibus immutatis generalis poenae stimulis vexabuntur.

Sed et aliam suppliciorum speciem intellegi arbitror posse, quia sicut quidem sentimus soluta corporis membra atque a suis invicem divulsa conpagibus inmensi doloris generare cruciatum, ita cum anima extra ordinem atque conpagem vel eam harmoniam [22], qua ad bene agendum et utiliter sentiendum a deo creata est, fuerit inventa nec sibimet ipsi rationabilium motuum conpagine consonare, poenam cruciatumque putanda sit suimet ipsius ferre discidii, et inconstantiae suae atque inordinationis sentire supplicium. Quae animae dissolutio atque divulsio cum adhibiti ignis ratione fuerit explorata, sine dubio ad firmiorem sui conpagem instaurationemque solidatur.

6. – Multa sunt etiam alia quae nos latent, quae illi soli cognita sunt, qui est medicus [23] animarum nostrarum. Si enim ad corporis sanitatem pro his vitiis, quae per escam potumque collegimus, necessariam habemus interdum austerioris ac mordacioris medicamenti curam, nonnumquam vero, si id vitii qualitas depoposcerit, rigore ferri et sectionis asperitate indigemus, quodsi et haec supergressus fuerit morbi modus, ad ultimum conceptum vitium etiam ignis exurit: quanto magis intellegendum est medicum nostrum deum volentem diluere vitia animarum nostrarum, quae ex peccatorum et scelerum diversitate collegerant, uti huiuscemodi poenalibus curis, insuper etiam ignis inferre supplicium his, qui sanitatem animae perdiderunt?

Cuius rei imagines etiam in scripturis sanctis referuntur. Denique in Deuteronomio sermo divinus peccatoribus comminatur quod febribus et frigoribus et aurugine puniantur, et oculorum vacillationibus et mentis alienatione et para-

---

[22] La concezione dell'anima come di organismo perfettamente armonico è tradizionale nel pensiero greco: Plat. *Rep.* III. 410 CD; IX 591 D; *Doxographi Graeci*, pp. 387, 651; *Stoicorum veterum fragmenta* III 121.

[23] Questo appellativo di Cristo, ispirato forse da *Mt.* 9, 12 e certamente dal vasto uso che la filosofia greca, da Platone in poi, faceva di questa immagine, è molto adoperato da Origene perché

il cui veleno mortale durante la vita non è stato mitigato dalla cura di alcuna correzione —; ovvero se, trasformati tutti questi sentimenti, essi saranno tormentati dagli stimoli di pena di carattere generale.

Ritengo poi che si possa pensare ad altra specie di supplizi: come le membra del corpo disciolte e staccate dalla loro reciproca connessione ci fanno sentire il tormento di fortissimo dolore, cosí quando l'anima si sarà trovata fuori dall'ordine la connessione e l'armonia con cui Dio l'aveva creata per operare rettamente e nutrire buoni sentimenti, e non riuscirà piú ad essere in sintonia con sé stessa nella connessione dei movimenti razionali, allora possiamo pensare che essa sopporterà la pena e il tormento della sua stessa lacerazione e sentirà il supplizio del suo disordine e della sua volubilità. Qualora questa lacerazione e dissoluzione dell'anima sarà messa alla prova col fuoco, allora l'anima senza dubbio si consoliderà in rinnovamento e connessione piú salda.

6. – Ci sono poi molte altre pene che ci sfuggono e che sono conosciute soltanto da colui che è il medico delle anime nostre. Come infatti, per guarire il corpo dai mali contratti per il mangiare e per il bere, talvolta riteniamo necessaria la cura di medicina aspra e dolorosa; altre volte poi, se lo avrà richiesto il genere di malattia, abbiamo bisogno della durezza del ferro e dell'asprezza del taglio, e se la gravità della malattia avrà superato anche questi rimedi, in ultimo il fuoco arde il male che ci affligge: quanto piú dobbiamo pensare che Dio, nostro medico, volendo eliminare i mali delle anime nostre provocati da diversi peccati e scelleratezze, si serva di tali cure punitive e sottoponga perfino al supplizio del fuoco coloro che hanno perso la sanità dell'anima?

Questo concetto è illustrato anche nella sacra scrittura. Infatti nel *Deuteronomio* la parola divina minaccia i peccatori che saranno puniti con febbre rigidità itterizia e

---

perfettamente rispondente alla fondamentale missione del Logos, che abbiamo visto consistere nella guarigione delle creature razionali dai guasti arrecati dal peccato.

plexia et caecitate ac debilitate renium cruciandi sint (*Deut.* 28, 22. 28). Si qui ergo ex otio de omni scriptura congreget omnes languorum commemorationes, quae in comminatione peccatoribus velut corporearum aegritudinum appellationibus memorantur, inveniet quod animarum vel vitia vel supplicia per haec figuraliter indicentur[24]. Ut autem intellegamus quia ea ratione, qua medici adiutoria languentibus adhibent, ut per curas reparent sanitatem, etiam deus agit circa eos, qui lapsi sunt et deciderunt in peccata, indicio est illud, quod per Hieremiam prophetam iubetur calix furoris dei propinari omnibus gentibus, ut bibant et insaniant et evomant. In quo comminatur dicens quia si qui noluerit bibere, non mundabitur (*Ier.* 25, 15 sgg.). Ex quo utique intellegitur quod furor vindictae dei ad purgationem proficiat animarum. Quoniam autem et ea poena, quae per ignem inferri dicitur, pro adiutorio intellegitur adhiberi, Esaias docet, qui de Israhel quidem sic dicit: « Abluet dominus sordes filiorum et filiarum Sion, et sanguinem expurgabit e medio ipsorum spiritu iudicii et spiritu adustionis » (*Is.* 4, 4). De Chaldaeis autem sic dicit: « Habes carbones ignis, sede super eos, hi erunt tibi adiutorio », et in aliis dicit: « Sanctificabit eos dominus in igne ardenti » (*Is.* 47, 14; 66, 16), et in Malachia propheta ita dicit: « Sedens dominus conflabit sicut aurum et argentum populum suum, conflabit et purgabit et fundet purgatos filios Iuda » (*Mal.* 3, 3).

7. – Sed et illud, quod de dispensatoribus non bonis in evangelio dictum est, qui dividendi dicuntur, et pars eorum cum infidelibus poni (*Lc.* 12, 46), tamquam ea pars, quae ipsorum propria non sit, aliorsum sit mittenda, sine dubio genus aliquod indicat poenae eorum, quorum, ut mihi videtur, separandus ab anima spiritus indicatur. Qui spiritus si quidem divinae naturae, id est spiritus sanctus intellegendus est[25], sentiemus hoc dictum de dono spiritus sancti; quod sive per baptismum sive per gratiam spiritus, cum

---

[24] Come abbiamo già visto precedentemente, l'argomentazione origeniana trova ispirazione e sostegno nell'interpretazione allegorica della sacra scrittura.

saranno tormentati da indebolimento di vista alienazione paraplegia cecità e mali ai reni (*Deut.* 28, 22. 28). E se uno, avendo tempo a disposizione, riunirà tutti i passi della scrittura in cui sono nominate infermità, che a minaccia dei peccatori sono ricordate con i nomi di malattie corporee, si accorgerà che esse indicano simbolicamente mali e supplizi delle anime. Affinché poi noi comprendiamo che Dio agisce con i peccatori nella stessa maniera con cui i medici curano i malati per restituire loro la salute, ci è di guida il passo del profeta Geremia in cui si comanda di far bere la coppa del furore di Dio a tutte le genti perché bevano insaniscano e vomitino. E si minaccia che chi non berrà non sarà purificato (*Ier.* 25, 15 sgg.). Di qui si capisce che il furore della vendetta di Dio serve a purificare le anime. E che anche la pena del fuoco debba essere intesa come forma di rimedio insegna Isaia, che cosí dice di Israele: *Il signore laverà la sozzura delle figlie e dei figli di Sion e purificherà il sangue in mezzo a loro col soffio del giudizio e col soffio della bruciatura* (*Is.* 4, 4). E dei Caldei dice cosí: *Hai carboni di fuoco: siedivi sopra, essi ti saranno di aiuto* (*Is.* 47, 14 sg.), di altri dice: *Il signore li santificherà nel fuoco ardente* (*Is.* 66, 16); e in Malachia è detto: *Sedendo il signore liquefarà il suo popolo, come oro e argento: liquefarà purificherà e, una volta purificati, fonderà i figli di Giuda* (*Mal.* 3, 3).

7. – Quanto dice il vangelo degli amministratori disonesti, che saranno separati e la loro parte sarà in comune con gl'infedeli (*Lc.* 12, 46), come quella che, non essendo loro propria, sarà mandata altrove, mi sembra che ciò senza dubbio indichi il genere di pena di coloro il cui spirito sarà separato dall'anima. Se intendiamo questo spirito di natura divina, cioè lo Spirito santo, riferiremo queste parole al dono dello Spirito santo che vien dato per mezzo del battesimo o per grazia dello spirito (per cui ad uno è data la

[25] A *Dial. c. Her.* 6-7, addotto nel c. 8, abbiamo visto Origene distinguere, in relazione con lo schema antropologico ternario d'ispirazione paolina spirito/anima/carne (cfr. c. 7 n. 35), lo Spirito santo concesso come dono al cristiano, dallo spirito dell'uomo, presente in ogni uomo e identificabile con la naturale spinta al bene che

alicui sermo sapientiae vel sermo scientiae vel alterius cuiusque datus est dono et non recte administratus, id est aut in terram defossus est aut in sudario conligatus, auferetur profecto ab anima donum spiritus, et pars reliqua quae superest, id est animae substantia, cum infidelibus ponetur, divisa ac separata ab eo spiritu, cum quo adiungens se domino unus spiritus esse debuerat (I *Cor.* 12, 8; *Mt.* 25, 25; *Lc.* 19, 20; 12, 46; I *Cor.* 6, 17). Si vero hoc non de dei spiritu, sed de natura ipsius animae intellegendum est, pars eius melior illa dicetur, quae ad imaginem dei et similitudinem (*Gen.* 1, 26) facta est, alia autem pars ea, quae postmodum per liberi arbitrii lapsum contra naturam primae conditionis et puritatis adsumpta est, quae utique pars utpote amica et cara materiae corporalis cum infidelium sorte multatur. Potest autem etiam tertio sensu illud intellegi de divisione ista, ut quoniam unicuique fidelium, etiamsi minimus sit in ecclesia, adesse angelus dicitur, qui et semper videre faciem dei patris a salvatore perhibetur (*Mt.* 11, 11; 18, 10), et hic, qui utique unum erat cum eo, cui praeerat, si is per inoboedientiam efficiatur indignus, auferri ab eo dei angelus dicatur, et tunc pars eius, id est humanae naturae pars, avulsa a dei parte cum infidelibus deputetur, quoniam commonitiones appositi sibi a deo angeli non fideliter custodivit[26].

8. – Sed et exteriores tenebras (*Mt.* 8, 12, ecc.), ut ego opinor, non tam aërem aliquem obscurum et sine ullo lumine intellegendum puto, quam de his, qui profundae ignorantiae tenebris inmersi extra omne rationis et intellegentiae lumen effecti sunt. Videndum quoque est, ne forte etiam illud iste sermo significet, quod sicut sancti corpora

---

controbilancia quella al male ispirata dalla carne. In questo contesto invece Origene parla solo del dono dello Spirito santo e distingue due parti nell'anima, una da identificare con la creatura razionale decaduta a causa del peccato (= la parte fatta ad immagine di Dio), e l'altra da identificare con la spinta al male sopravvenuta a causa del peccato: questa distinzione corrisponde bene a quella delle due anime, una celeste e una terrena, che abbiamo rilevato a III 4 (cfr. c. 7) ed è in armonia con lo schema antropologico binario anima/corpo, sotteso dalla dottrina della caduta delle creature razionali.

parola di sapienza, ad un altro di scienza, ad un altro di qualche altra facoltà [I *Cor.* 12, 8]); se esso non viene amministrato bene, cioè o è seppellito in terra o viene avvolto in un fazzoletto (*Mt.* 25, 25; *Lc.* 19, 20), allora viene tolto all'anima, e la parte che resta, cioè la sostanza dell'anima, sarà collocata insieme con gl'infedeli (*Lc.* 12, 46), divisa e separata da quello spirito, col quale unendosi al signore avrebbe dovuto costituire un solo spirito (I *Cor.* 6, 17). Se invece riferiamo quelle parole non allo Spirito divino ma alla natura della stessa anima, diremo che la sua parte migliore è quella che è stata fatta ad immagine e somiglianza di Dio (*Gen.* 1, 26), l'altra parte invece è quella che è stata assunta in un secondo tempo, a causa della caduta provocata dal libero arbitrio, contro la natura della primitiva creazione e purezza: questa parte, in quanto amica e cara alla materia corporea, condividerà la pena degl'infedeli. Ma questa divisione può essere intesa anche in un terzo modo: poiché si dice che ognuno dei fedeli, anche il piú piccolo nella chiesa (*Mt.* 11, 11), è assistito da un angelo che, secondo le parole del salvatore, vede sempre il volto di Dio padre (*Mt.* 18, 10), e che costituisce un tutt'uno con colui che assiste, se costui per disubbidienza diventerà indegno, sarà tolto da lui l'angelo di Dio, e allora la sua parte, cioè la parte della natura umana, staccata dalla parte di Dio sarà messa in comune con gl'infedeli, poiché non avrà osservato fedelmente gli ammonimenti rivoltigli dall'angelo a lui assegnato da Dio.

8. – Quanto alle tenebre esteriori (*Mt.* 8, 12 ecc.), ritengo che non debbano essere intese come aria oscura e senza luce, ma vadano riferite a coloro che immersi nelle tenebre della piú profonda ignoranza sono ormai privi di ogni luce di razionalità e intelligenza. Bisogna poi anche vedere se questa espressione non significhi che, come i santi nella resurrezione riceveranno luminosi e gloriosi i corpi nei

---

[26] Origene sviluppa molto la dottrina degli angeli custodi già ampiamente diffusa prima di lui nella chiesa (Erma, Ps. Barnaba), quasi sempre in connessione con *Mt.* 18, 10: *Princ.* III 2, 4; *Ho. Ios.* 23, 3; 9, 4; *Ho. Ez.* 1, 7.

sua, in quibus sancte et pure in huius vitae habitatione vixerunt, lucida et gloriosa ex resurrectione suscipient, ita et impii quique, qui in hac vita errorum tenebras et noctem ignorantiae dilexerunt, obscuris et atris post resurrectionem corporibus induantur, ut ea ipsa caligo ignorantiae, quae in hoc mundo interiora eorum mentis obsederat, in futuro per exterius corporis appareat indumentum. (Nisi forte corpus hoc pingue atque terrenum caligo et tenebrae nominandae sunt, per quod consummato hoc mundo cui necesse fuerit in alium transire mundum, rursum nascendi sumet exordia.)[27]

Similiter quoque etiam de carcere (I *Petr.* 3, 19) sentiendum est.

Sed sufficiant ista in praesenti loco, quae interim nunc, ut dicendi ordo servaretur, quam paucissimis dicta sunt.

3. – LE PROMESSE.

[*De principiis* II 11, 1-7] 1. – Videamus nunc breviter quid etiam de repromissionibus sentiendum sit.

Certum est quia nullum animal omnimodis otiosum atque immobile esse potest, sed omni genere moveri et agere semper et velle aliquid gestit; et hanc inesse naturam omnibus animantibus manifestum puto. Multo ergo magis rationabile animal, id est hominis naturam necesse est semper aliquid movere vel agere. Et si quidem immemor sui sit et quid se deceat ignoret, circa usus corporales omnis sua movetur intentio et per omnes motus suos erga voluptates ac libidines corporis occupatur; si vero talis sit, qui in commune aliquid curare vel providere studeat, aut rei publicae consulens aut magistratibus parens aut quidquid illud est, quod in commune certe prodesse videatur, exercet. Iam vero si qui talis sit, ut aliquid melius quam haec, quae corporea

[27] Passo totalmente omesso da Rufino e tramandato come citazione letterale da Hier. *ep.* 124, 7. Girolamo lo introduce per accusare Origene di affermare la dottrina della metempsicosi, che abbiamo già rilevato (cfr. c. 1) come sempre condannata dal nostro autore. In realtà qui Origene allude alla dottrina dei mondi successivi, du-

quali durante questa vita avevano vissuto in maniera santa e pura, cosí tutti gli empi che in questa vita hanno amato le tenebre degli errori e la notte dell'ignoranza, saranno rivestiti, dopo la resurrezione, di corpi oscuri e neri, sí che l'oscurità dell'ignoranza, che in questo mondo aveva offuscato l'intimo delle loro menti, nel mondo futuro sia visibile anche come indumento esteriore del corpo. ⟨A meno che non dobbiamo chiamare tenebre e oscurità questo corpo denso e terreno col quale, venuto alla fine questo mondo, rinasceranno quelli che dovranno passare nel mondo successivo.⟩ Interpretiamo nello stesso modo anche il carcere (I *Petr.* 3, 19).

Sian qui sufficienti queste poche considerazioni che abbiamo addotto per seguire l'ordine della trattazione.

[*Principi* II 11, 1-7] 1. – Consideriamo ora brevemente che cosa si debba pensare delle promesse.

È certo che nessun essere animato può rimanere perfettamente inerte ed immobile, ma cerca di muoversi in ogni modo, di essere sempre in attività, di aspirare a qualcosa: ritengo evidente che tale natura sia in ogni essere animato. A maggior ragione quell'animale razionale che è la natura dell'uomo deve sempre essere in movimento e in attività. Se uno è dimentico di sé e ignaro di ciò che gli si addice, tenderà soltanto ad agire per l'utilità del corpo e indirizzerà tutti i suoi movimenti ai piaceri del corpo. Se invece ha tendenza a provvedere e a dedicarsi al bene pubblico, si occuperà dello stato, eseguirà gli ordini dei magistrati, farà qualcosa che possa giovare alla comunità. Se poi è in grado

rante i quali il corpo di cui l'anima è dotata si trasformerà in relazione alla sua sempre diversa condizione, ma restando sempre quel determinato corpo di quella determinata anima. Quanto all'immagine del corpo come carcere, basterà soltanto rilevare la sua fortuna nella tradizione platonica.

videntur, intellegat et sapientiae ac scientiae operam navet, sine dubio ergo huiuscemodi studia omnem sui declinabit industriam, quo possit inquisita veritate rerum causas rationemque cognoscere. Sicut ergo in hac vita alius quidem summum bonum corporis iudicat voluptatem, alius vero in commune consulere, alius studiis et intellegentiae operam dare: ita requirimus in illa vita, quae vera est[28], quae abscondita esse dicitur cum Christo in deo (*Col.* 3,3), id est in illa aeterna vita, si aliqui talis erit nobis vivendi ordo vel status.

2. – Quidam ergo laborem quodammodo intellegentiae recusantes et superficiem quandam legis litterae consectantes et magis delectationi suae quodammodo ac libidini indulgentes, litterae solius discipuli, arbitrantur repromissiones futuras in voluptate et luxuria corporis exspectandas; et propter hoc praecipue carnes iterum desiderant post resurrectionem tales, quibus manducandi et bibendi et omnia, quae carnis et sanguinis sunt, agendi nusquam desit facultas, apostoli Pauli de resurrectione spiritalis corporis (I *Cor.* 15,44) sententiam non sequentes[29]. Quibus consequenter addunt etiam nuptiarum conventiones et filiorum procreationes etiam post resurrectionem futuras, fingentes sibimet ipsis Hierusalem urbem terrenam reaedificandam lapidibus pretiosis in fundamenta eius iaciendis, et de lapide iaspide muros eius erigendos, et propugnacula eius exornanda ex lapide crystallo; peribolum quoque habituram ex lapidibus electis et variis, id est iaspide et sapphiro et chalcedonio et smaragdo et sardio et onyce et chrysolito et chrysoprasso et hyacintho et amethysto (*Apoc.* 21,10 sgg.; *Is.* 54,11 sgg.). Tum etiam ministros deliciarum suarum dandos sibi

---

[28] Origene abitualmente distingue la vera vita, che è secondo virtú, secondo Dio in Cristo, da quella che è ritenuta vita, che è la vita comune degli esseri razionali e irrazionali: *Co. Io.* I 27; II 24; XIII 23; *Co. Mt.* XVI 28.

[29] Nel criticare i millenaristi Origene trascura la dimensione millenaria del futuro regno e si concentra sul suo carattere materiale e sull'altrettanto materiale concezione della Gerusalemme nuova, derivante da esegesi strettamente letterale di *Apoc.* 21, rincalzata da altrettanto letterale interpretazione di vari passi profetici riferentisi alla felicità del futuro regno messianico. Il fondamento della critica

di comprendere che c'è qualcosa di superiore ai beni del corpo e si dedicherà alla sapienza e alla conoscenza, indirizzerà tutta la sua operosità a questo studio per cui, scrutando la verità, potrà conoscere le cause e la natura delle cose. Pertanto, come in questa vita uno considera sommo bene il piacere del corpo, un altro l'attività pubblica, un altro l'esercizio dell'attività intellettuale: cosí cerchiamo se in quella che è vera vita, di cui si dice che è nascosta con Cristo in Dio (*Col.* 3, 3), cioè nella vita eterna, ci sarà qualche analoga condizione di vivere.

2. – Alcuni, che ricusano ogni sforzo intellettuale, si attengono solo al significato superficiale della scrittura e indulgono soprattutto al loro diletto e piacere, discepoli solo della lettera, pensano che noi dobbiamo attenderci la realizzazione delle promesse nei piaceri del corpo: per questo desiderano soprattutto di essere ancora dotati, dopo la resurrezione, di una carne cui non manchi la facoltà di mangiare bere e fare tutto ciò che appartiene alla carne e al sangue, non osservando l'insegnamento di Paolo sulla resurrezione del corpo spirituale (I *Cor.* 15, 44). Conseguentemente essi aggiungono che ci saranno ancora matrimoni e generazione di figli dopo la resurrezione, e immaginano che ricostruiranno una Gerusalemme terrena gettando pietre preziose nelle sue fondazioni, costruendo le mura di diaspro, ornando i baluardi di cristallo: essa avrà la cinta di mura fatta di pietre scelte e varie: diaspro zaffiro calcedonio smeraldo sardonice onice crisolito crisoprasso giacinto e ametista (*Apoc.* 21, 10 sgg.; *Is.* 54, 11 sgg.). Pensano anche che come ministri delle loro delizie saranno loro dati gli

---

che Origene rivolge ai millenaristi è sempre di carattere esegetico, insistente sulla usuale polemica contro l'interpretazione letterale della scrittura da cui deriva una concezione del cristianesimo fondamentalmente materialista. Val la pena rilevare che alcuni passi biblici qui ricordati da Origene come fondamento delle credenze materialiste dei millenaristi e altri dello stesso tenore sono addotti da Ireneo (*Haer.* V 34), proprio nel senso letterale che Origene critica. Considerato che Ireneo è il massimo rappresentante del cristianesimo asiatico, abbiamo qui puntualizzato il contrasto, nella persona dei due massimi rappresentanti, fra il cristianesimo asiatico d'impostazione materialista e il cristianesimo alessandrino d'impostazione spiritualista.

alienigenas putant, quos vel aratores vel vinearum cultores habeant vel structores parietum, a quibus diruta ipsorum et conlapsa civitas extruatur; et arbitrantur quod facultates gentium accipiant ad edendum et in divitiis eorum dominentur, ut etiam cameli Madian et Gefar veniant et afferant eis aurum et thus et lapides pretiosos (*Is.* 61,5 sg.; 60,5 sgg.). Et hoc conantur ex auctoritate prophetica confirmare ex his, quae de Hierusalem repromissionibus scripta sunt; ubi etiam dicitur quia qui serviunt deo manducabunt et bibent, peccatores autem esurient et sitient, et quod laetitiam agent iusti, impios vero confusio possidebit (*Is.* 65,13 sg.). Et de novo quoque testamento vocem proferunt salvatoris, qua discipulis repromittit de vini laetitia dicens quia « non bibam ex hoc iam usquequo bibam illud vobiscum novum in regno patris mei » (*Mt.* 26,29). Addunt quoque et illud, quod salvator beatos dicit eos, qui nunc esuriunt et sitiunt, pollicens eis quia saturabuntur (*Mt.* 5,6); et multa alia ex scripturis exempla proferunt, quorum vim figuraliter vel spiritaliter intellegi debere non sentiunt. Tum vero secundum formam, quae in hac vita est, et secundum mundi huius dispositiones dignitatum vel ordinum vel eminentias potestatum reges se fore et principes arbitrantur, sicut sunt isti terreni, propter illud videlicet, quod in evangelio dictum est: « Eris potestatem habens super quinque civitates » (*Lc.* 19,19). Et, ut breviter dicam, secundum vitae huius conversationem per omnia similia esse volunt cuncta, quae de repromissionibus expectantur, id est ut iterum sit hoc, quod est. Haec ita sentiunt qui Christo quidem credunt, Iudaico[30] autem quodam sensu scripturas divinas intellegentes; nihil ex his dignum divinis pollicitationibus praesumpserunt.

3. – Hi vero, qui secundum apostolorum sensum theoriam scripturarum recipiunt, sperant manducaturos quidem esse sanctos, sed panem vitae (*Io.* 6,51), qui veritatis et sapientiae cibis nutriat animam et inluminet mentem et po-

---

[30] Gli alessandrini sempre rimproverarono all'interpretazione letterale di derivare dal modo ebraico d'interpretazione della scrittura. In questo contesto la critica origeniana è calzante in modo parti-

stranieri, quali contadini vignaioli muratori che ricostruiranno la loro città distrutta e crollata (*Is.* 61, 5; 60, 10); e che riceveranno per consumarle le ricchezze dei gentili e domineranno sui loro beni; e verranno anche i cammelli da Madian ed Efar portando loro oro incenso e pietre preziose (*Is.* 61, 6; 60, 5 sg.). Cercano di confermare queste loro idee con l'autorità dei profeti, adducendo quanto è scritto sulle promesse fatte a Gerusalemme, dove è detto anche che coloro che serviranno il signore mangeranno e berranno, e invece i peccatori avranno fame e sete; i giusti saranno lieti mentre la confusione possiederà gli empi (*Is.* 65, 13 sg.). E dal nuovo testamento adducono le parole del salvatore che promette ai discepoli la gioia del vino dicendo: *Non berrò di qui finché non berrò il vino nuovo insieme con voi nel regno del Padre mio* (*Mt.* 26, 29). Aggiungono le parole del salvatore che dice beati coloro che ora hanno fame e sete, promettendo loro che saranno saziati (*Mt.* 5, 6). E riportano dalla scrittura molti altri passi, il cui significato non si accorgono che va inteso in senso simbolico e spirituale. Perciò, secondo la condizione di questa vita e secondo la gradazione di ordini cariche e dignità che c'è in questo mondo, pensano che saranno re e príncipi come lo sono questi terreni, perché nel vangelo è scritto: *Avrai potere su cinque città* (*Lc.* 19, 19). E per dirla in breve, essi pretendono che tutto ciò che aspettiamo dalle promesse sarà perfettamente simile a quelle che sono le usanze di questa vita: cioè che avverrà di nuovo ciò che c'è ora. Cosí pensano coloro che credono in Cristo, ma che, intendendo le sacre scritture alla maniera dei Giudei, di lí nulla hanno saputo trarre degno delle promesse divine.

3. – Invece coloro che intendono il significato delle scritture secondo il pensiero degli apostoli sperano, sí, che i santi mangeranno, ma il pane di vita (*Io.* 6, 51) che nutrisce l'anima e illumina la mente col cibo della verità e

---

colare perché la concezione stessa del regno millenario materialmente intesa era derivata al cristianesimo asiatico da influenze di carattere giudaico.

tet eam divinae sapientiae poculis, sicut dicit scriptura divina quia « sapientia praeparavit mensam suam, iugulavit victimas suas, miscuit in cratere vinum suum et summa voce clamat: Devertite ad me et manducate panes, quos paravi vobis, et bibite vinum, quod miscui vobis » (*Prov.* 9, 1 sgg.)[31]. Quibus sapientiae escis nutrita mens ad integrum et perfectum, sicut ex initio factus est homo, ad imaginem dei ac similitudinem (*Gen.* 1, 26) reparetur: ut etiamsi quis ex hac vita minus eruditus abierit, probabilia tamen opera detulerit, instrui possit in illa Hierusalem civitate sanctorum, id est edoceri et informari et effici lapis vivus, lapis pretiosus et electus (*Apoc.* 21, 2; I *Petr.* 2, 4 sgg.; *Is.* 28, 16), pro eo quod fortiter et constanter pertulerit agones vitae et certamina pietatis; ibique hoc, quod iam hic praedictum est, verius manifestiusque cognoscet, « quod non in pane solo vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore dei » (*Mt.* 4, 4). Sed et principes et rectores intellegendi sunt hi, qui inferiores et regunt et erudiunt et edocent atque instituunt ad divina.

4. – Verum si minus haec videntur sperantibus ea dignum mentibus incutere desiderium, paululum repetentes, quam naturalis sit et insita animae rei ipsius cupiditas inquiramus, ut ita demum velut species ipsas panis vitae et qualitatem vini eius (*Io.* 6, 51; *Prov.* 9, 2) ac proprietatem principatuum per theoriae consequentiam describamus. Igitur sicut in artibus his, quae manu adimpleri solent, ratio quidem, quid vel qualiter vel ad quos usus fiat, versatur in sensu, efficacia vero operis manuum ministerio explicatur: ita in operibus dei, quae ab eo facta sunt, sentiendum est quod eorum, quae videmus ab eo facta, ratio et intellegentia manet in occulto. Et sicut ea, quae ab artifice facta sunt, cum oculus noster viderit, si quid praecipue fabre factum perspexerit, continuo qualiter vel quomodo vel ad quos usus factum sit, ardet animus sciscitari: multo amplius

[31] Abbiamo qui un altro caratteristico esempio della tecnica esegetica origeniana d'impostazione allegorica (cfr. *supra*, n. 19): Origene si fonda su un passo sapienziale in cui con sicurezza i concetti di mangiare e bere sono adoperati in senso traslato, per indicare il

della sapienza e la disseta con la bevanda della divina sapienza, come dice la scrittura: *La sapienza ha preparato la sua mensa, ha ucciso le sue vittime, ha mescolato nel cratere il suo vino e grida a gran voce: Venite a me, mangiate il pane che vi ho preparato, bevete il vino che ho mescolato per voi* (*Prov.* 9, 1 sgg.). Nutrita da questi cibi di sapienza l'anima è restituita completamente all'immagine e somiglianza di Dio, come l'uomo è stato fatto in principio (*Gen.* 1, 26): cosí anche se si allontana da questa vita un uomo ignorante ma che porta con sé opere lodevoli, potrà essere istruito nella Gerusalemme che è la città dei santi (*Apoc.* 21, 2), cioè riceverà insegnamenti e preparazione e diventerà pietra viva, pietra preziosa ed eletta (I *Petr.* 2, 4 sgg.; *Is.* 28, 16), perché con forza e costanza avrà sopportato le lotte della vita e le battaglie della fede. Lí egli conoscerà piú pienamente e perfettamente ciò che già qui è stato preannunziato, che *l'uomo non vive di solo pane ma di ogni parola che procede dalla bocca di Dio* (*Mt.* 4, 4). E príncipi e rettori intenderemo coloro che reggono istruiscono e formano alle cose divine quelli che son loro inferiori.

4. – Ma se sembra che queste promesse non sian tali da incutere desiderio adeguato nella mente di coloro che vi sperano, riprendendo un po' l'argomento esaminiamo quanto sia naturale e insito nell'anima il desiderio di questo bene, e infine descriviamo sulla base dell'interpretazione delle scritture l'aspetto del pane di vita (*Io.* 6, 51), la qualità di quel vino (*Prov.* 9, 2), la caratteristica dei principati. Pertanto, come nei mestieri cui l'uomo attende con le mani c'è in mente l'idea di ciò che si fa, come si fa, a qual fine si fa, e la realizzazione è opera delle mani, cosí nelle opere che son fatte da Dio dobbiamo pensare che a noi restino nascosti significato e ragione di ciò che da lui vediamo fatto. E come quando il nostro occhio vede ciò che ha fatto l'artigiano, se lo avrà visto ben fatto, súbito l'animo arde di sapere come e a che fine l'abbia fatto: molto di piú e al

---

banchetto della sapienza; e su questa base interpreta nello stesso modo traslato e allegorico i passi scritturistici su cui i millenaristi fondavano le loro convinzioni.

et super omnem comparationem eorum, quae a deo facta pervidemus, ineffabili desiderio ardet animus agnoscere rationem. Quod desiderium, quem amorem sine dubio a deo nobis insitum credimus; et sicut oculus naturaliter lucem requirit et visum, et corpus nostrum escas et potum desiderat per naturam: ita mens nostra sciendae veritatis dei et rerum causas noscendi proprium ac naturale desiderium gerit[32]. Accepimus autem a deo istud desiderium non ad hoc, ut nec debeat umquam nec possit expleri; alioquin frustra a conditore deo menti nostrae videbitur amor veritatis insertus, si numquam desiderii compos efficitur. Unde et in hac vita qui summo labore piis studiis ac religiosis operam dederint, quamvis parva quaeque ex multis et inmensis divinae scientiae capiant thesauris, tamen hoc ipsum, quod animos suos mentemque erga haec occupant atque in hac semet ipsos cupiditate praeveniunt, multum utilitatis accipiunt ex hoc ipso, quod animos suos ad inquirendae veritatis studium amoremque convertunt et paratiores eos faciunt ad eruditionis futurae capacitatem (sicut, cum aliquis velit imaginem pingere, si ante futurae formae liniamenta tenuis stili adumbratione designet et superponendis vultibus capaces praeparet notas, sine dubio per adumbrationem iam inposita praeformatio ad suscipiendos veros illos colores paratior invenitur), si modo adumbratio ipsa ac deformatio stilo domini nostri Iesu Christi in cordis nostri tabulis (II *Cor.* 3, 3) perscribatur. Et idcirco fortasse dicitur quia omni habenti dabitur et adicietur (*Mt.* 25, 29). Unde constat habentibus iam deformationem quandam in hac vita veritatis et scientiae addendam esse etiam pulchritudinem perfectae imaginis in futuro.

5. – Tale opinor indicabat desiderium suum ille, qui dicebat: « Coartor autem ex duobus, desiderium habens dissolvi et cum Christo esse, multo enim melius » (*Phil.* 1, 23),

---

[32] Origene sviluppa quanto aveva accennato a *Princ.* I 1, 7 (addotto nel c. 2): come ad ognuno dei cinque sensi naturali corrisponde una specifica categoria di sostanze sui quali essi possono esercitare la loro azione, cosí alla mente corrisponde, come oggetto ultimo della sua attività intellettuale, Dio stesso. Tale sentimento, che deriva dal fatto che l'uomo reca in sé l'immagine di Dio che spinge l'uomo

di sopra di ogni confronto il nostro animo arde dell'ineffabile desiderio di conoscere la ragione delle cose che vediamo fatte da Dio. Tale desiderio, tale amore crediamo immesso senza dubbio in noi da Dio: e come l'occhio cerca naturalmente la luce e la vista, e il nostro corpo per natura desidera cibo e bevanda: cosí la nostra mente porta in sé naturale e peculiare il desiderio di apprendere la verità di Dio e di conoscere le cause delle cose. D'altra parte non abbiamo ricevuto da Dio questo desiderio perché esso resti sempre inappagato: altrimenti l'amore della verità sembrerebbe immesso senza ragione da Dio creatore nella nostra mente, se il desiderio non si potrà mai realizzare. Per cui quanti in questa vita con sommo zelo si saranno dedicati allo studio delle realtà divine, anche se avranno attinto solo poche cose dai molti e immensi tesori della scienza divina, tuttavia per il fatto stesso che spingono animo e mente a questa attività e si manifestano zelanti in questo desiderio ricevono grande utilità, poiché volgono il loro animo all'amore e alla ricerca appassionata della verità e cosí lo rendono piú preparato ad accogliere i futuri insegnamenti. Cosí, quando uno vuol dipingere una immagine, se prima accenna con traccia leggera le linee di quella che sarà la figura e ne prepara un abbozzo adatto perché vi sia sovrapposta l'immagine, senza dubbio l'abbozzo preparato dalla traccia sarà piú adatto a ricevere i colori definitivi, purché questa traccia e questo abbozzo siano disegnati nella tavola del nostro cuore (II *Cor.* 3, 3) dallo stilo del nostro signore Gesú Cristo. Forse per questo è detto che ad ognuno che ha sarà dato e aggiunto (*Mt.* 25, 29), sí che sappiamo che a coloro che già in questa vita hanno un abbozzo di verità e di conoscenza sarà aggiunta nella vita futura la bellezza della perfetta immagine.

5. – Tale desiderio indicava — come penso — colui che diceva: *Sono preso in un'alternativa avendo il desiderio di andarmene e stare con Cristo, e sarebbe molto meglio*

---

a Dio come al suo fine naturale, non può essere immesso da Dio nell'uomo perché rimanga inappagato: *Princ.* IV 4, 10; *Co. Io.* XX 22; *Martyr.* 47; *Ho. Gen.* 13, 4.

sciens quod tunc cum regressus fuisset ad Christum, omnium quae geruntur in terris manifestius agnosceret rationes, id est vel de homine vel de anima hominis vel de mente, vel ex quibuscumque illis homo constat, qui sit spiritus principalis, qui sit spiritus qui inoperetur, qui sit quoque vitalis spiritus, vel quae sit gratia quae datur fidelibus spiritus sancti[33]. Tunc quoque intelleget, quid sibi videatur Israhel, vel quae diversitas gentium, quid etiam sibi velint in Israhel duodecim tribus, et quid singuli populi per singulas tribus. Tunc intelleget etiam de sacerdotibus et levitis et de diversis sacerdotalibus ordinibus rationem, et cuius forma erat in Moyse, noscet nihilominus quae veritas sit apud deum iobeleorum, et septimanas annorum; sed et festorum dierum et feriarum rationem videbit, et omnium sacrificiorum et purificationum intuebitur causas; quae sit quoque ratio leprae purgationis et leprae diversae, quae etiam purificatio sit eorum, qui seminis profluvium patiuntur, advertet (*Lev.* 25; 23; 1-7; 11-16; 13-14; 15, 13 sgg.); agnoscet quoque, quae et quantae qualesque virtutes sint bonae, quaeque nihilominus contrariae, et qui vel illis affectus sit cum hominibus vel istis contentiosa aemulatio; intuebitur quoque etiam quae sit ratio animarum quaeve diversitas animalium vel eorum, quae in aquis vivunt, vel avium vel ferarum, quaeve sit causa, quod in tam multas species singula genera deducantur, qui creatoris prospectus, vel quis per haec singula sapientiae eius tegitur sensus. Sed et agnoscet qua ratione radicibus quibusdam vel herbis adsociantur quaedam virtutes, et aliis e contrario herbis vel radicibus depelluntur; quae ratio apostatarum angelorum, quaeve causa, quod his, qui eos non tota fide contempserint, vel adulari in aliquibus possunt vel erroris causa ac deceptionis existere. Sed et de singulis divinae providentiae iudicium discet, de his, quae accidunt hominibus, quod non fortuito vel casu accidunt,

---

[33] Certamente Origene allude allo spirito retto, allo spirito santo, allo spirito principale di *Ps.* 50, 12 sgg. Ma forse riecheggia anche le concezioni stoico-medicinali sui vari spiriti che hanno sede nel cuore e nel cervello: si veda Verbeke, *L'evolution de la doctrine du pneuma du stoicisme à S. Augustin*, Louvain 1945, p. 175 sgg. Nel passo che segue il riferimento alle tribú d'Israele e agli altri

(*Phil.* 1, 23): egli infatti sapeva che una volta tornato a Cristo avrebbe conosciuto chiaramente il significato di tutto ciò che si fa in terra: cioè riguardo all'uomo, all'anima dell'uomo e alla intelligenza, ed agli elementi di cui l'uomo si compone; avrebbe conosciuto qual è lo spirito principale, quale lo spirito che agisce, quale lo spirito vitale, quale la grazia dello Spirito santo che è data ai fedeli. Allora conoscerà anche che cosa significa Israele, che cosa la sua distinzione rispetto agli altri popoli, che cosa le dodici tribú d'Israele e che cosa le singole genti di ogni tribú. Conoscerà anche il significato dei sacerdoti, dei leviti e dei vari ordini sacerdotali, e che cosa era simboleggiato in Mosè; conoscerà anche che cosa significhino per Dio i giubilei e le settimane di anni (*Lev.* 25); vedrà il significato dei giorni solenni e festivi (*Lev.* 23) e conoscerà le cause dei sacrifici e delle purificazioni (*Lev.* 1-7; 11-16): quale sia il significato della purificazione della lebbra e della lebbra diversa (*Lev.* 13-14), quale il significato della purificazione di coloro che hanno perdite di seme maschile (*Lev.* 15, 13 sgg.). Conoscerà anche quali e quante sono le potenze buone, quali le potenze avverse e quale sia l'amore di quelle e l'odio di queste per gli uomini. Vedrà anche qual è la natura delle anime, e quale la diversità degli animali della terra del cielo e delle acque; quale è il motivo per cui i singoli generi si ripartiscano in tante specie; quale l'intendimento del creatore, quale il senso della sua sapienza celato in queste singole cose. E conoscerà anche per quale ragione ad alcune radici ed erbe si associano alcune facoltà, che invece si negano ad altre radici ed erbe; quale sia il motivo dell'apostasia degli angeli e per quale ragione essi possano allettare e spingere nell'inganno e nell'errore quanti non li avranno disprezzati con tutta la fede. Infine conoscerà il giudizio della provvidenza divina su ogni singola cosa: che ciò che accade agli uomini non accade fortuitamente e per

---

popoli va inteso tenendo presente che Origene ama trasferire in cielo tutte queste distinzioni, prendendo Israele e gli altri popoli come simbolo di varie categorie di creature razionali dimoranti appunto in cielo: *Ho. Ex.* 1, 2; *Ho. Lev.* 13, 4; *Ho. Num.* 1, 3; 3, 3.

sed ratione quadam tam examinata, tam ardua, ut eam non solum sanctorum sed fortassis omnium hominum ne numerus quidem praetereat capillorum, cuius providentiae ratio perducatur usque ad duos passeres, qui denario distrahuntur, sive spiritaliter sive etiam secundum litteram passeribus intellectis (*Mt.* 10, 29-30). Nunc enim adhuc interim quaeritur, tunc autem ibi iam manifeste videbitur.

6. – Ex quibus omnibus putandum est quod interim non parum temporis transeat, usquequo eorum tantummodo, quae super terram sunt, ratio post vitae abscessum dignis et bene meritis ostendatur, ut per horum omnium agnitionem et plenae scientiae gratiam laetitia inenarrabili perfruantur[34]. Tum deinde si aër iste, qui inter caelum terramque est, non est vacuus ab animantibus, et animantibus rationabilibus, sicut et apostolus dixit: « In quibus aliquando ambulastis secundum saeculum mundi huius, secundum principem potestatis aëris huius spiritus, qui nunc operatur in filiis diffidentiae », et iterum ait: « Rapiemur in nubibus obviam Christo in aërem, et ita semper cum domino erimus » (*Eph.* 2, 2; I *Thess.* 4, 17), putandum est igitur quod tamdiu sancti ibi permaneant, usquequo utriusque modi rationem dispensationis eorum, quae in aëre geruntur, agnoscant. Quod autem dixi « utriusque modi », hoc est: verbi gratia, cum in terris essemus, vidimus vel animalia vel arbores, et differentias eorum perspeximus sed et diversitatem quam plurimam inter homines; verum videntes haec, rationes eorum non intelleximus, sed hoc nobis tantum ex ipsa ⟨eorum,⟩ quae vidimus, diversitate suggestum est, ut inquiramus et perscrutemur, qua ratione ista omnia vel diversa fuerint creata vel varie dispensentur, et concepto in terris huiuscemodi agnitionis vel studio vel amore, dabitur nobis post exitum etiam cognitio eius et intellegentia, si tamen res procedat ex voto; cum ergo conprehenderimus integre eius rationem, tunc utroque modo conprehendemus

[34] Terminato il periodo d'istruzione in terra, relativo soprattutto alle conoscenze delle realtà terrestri, i beati vengono trasferiti in cielo per essere istruiti sulle conoscenze celesti. Quanto alle creature che dimorano nell'aria interposta fra la terra e il cielo, si tratta di

caso bensí per motivo ben considerato, anche se cosí difficile a intendere, cui non sfugge il numero dei capelli non solo dei santi ma forse anche di tutti gli uomini (*Mt.* 10, 30) e che arriva a prendersi cura fin dei due passeri che son venduti per un denaro (*Mt.* 10, 29), sia che i passeri vadano intesi simbolicamente sia anche alla lettera. Tali cose ora indaghiamo, allora le vedremo lí chiaramente.

6. – Dobbiamo pensare che non poco tempo trascorrerà in questa opera d'insegnamento, finantantoché dopo la fine della vita sia mostrato ai degni e meritevoli il significato anche soltanto di ciò che avviene sulla terra, in maniera che, acquistata piena conoscenza di tutte queste cose, possano godere di ineffabile gioia. Allora, se questa aria che sta fra terra e cielo non è priva di esseri animati e dotati di ragione, come ha detto l'apostolo: *Nei quali* (*peccati*) *avete già vissuto secondo il corso di questo mondo, secondo il principe che ha potere su quest'aria, che ora agisce sui figli della diffidenza* (*Eph.* 2, 2), e ancora: *Saremo tratti sulle nubi incontro a Cristo nell'aria e cosí sempre saremo col signore* (I *Thess.* 4, 17), allora — ripeto — dobbiamo pensare che i santi rimarrano là fintantoché conosceranno in ambedue le maniere il significato di ciò che avviene nell'aria. Il fatto che ho detto « in ambedue le maniere » ecco che cosa significa: quando stavamo in terra abbiamo visto, p. es., animali e piante e abbiamo notato le loro differenze, e diversità grandissima fra gli uomini; ma vedendo tali cose non ne abbiamo compreso la ragione, e la diversità delle cose che vedevamo ci ha suggerito soltanto di ricercare e scrutare per quale motivo tutti questi esseri siano stati creati diversi e diversamente vengano ordinati. Concepito in terra l'amore e lo studio per tale conoscenza, dopo la morte ci sarà concesso di realizzarla pienamente, se la cosa procederà secondo i nostri voti; e quando avremo compreso pienamente il significato di tutto ciò, allora avremo conosciuto in ambedue le maniere ciò che avevamo visto

---

opinione diffusa nella letteratura apocalittica giudea e cristiana e anche in ambiente ellenistico: III *Bar.* 2; II *Henoch* 4 sgg.; *Stoicorum veterum fragmenta* II 321; Phil. *Gig.* 6.

ea, quae vidimus super terram. Tale ergo aliquid etiam de aëria sede dicendum est. Puto enim quod sancti quique discedentes ex hac vita permanebunt in loco aliquo in terra posito, quem paradisum dicit scriptura divina (*Gen.* 2, 8 sgg.; *Lc.* 23, 43)[35], velut in quodam eruditionis loco et, ut ita dixerim, auditorio vel schola animarum, in quo de omnibus his, quae in terris viderant, doceantur, indicia quoque quaedam accipiant etiam de consequentibus et futuris, sicut in hac quoque vita positi indicia quaedam futurorum, licet per speculum et aenigmata, tamen ex aliqua parte (I *Cor.* 13, 12) conceperant, quae manifestius et lucidius sanctis in suis et locis et temporibus revelantur. Si qui sane mundus corde (*Mt.* 5, 8) et purior mente et exercitatior sensu fuerit, velocius proficiens cito et ad aëris locum ascendet et ad caelorum regna perveniet per locorum singulorum, ut ita dixerim, mansiones, quas Graeci quidem σφαίρας, id est globos, appellaverunt, scriptura vero divina caelos nominat; in quibus singulis perspiciet primo quidem ea, quae inibi geruntur, secundo vero etiam rationem quare gerantur agnoscet: et ita per ordinem digredietur singula, sequens eum, qui penetravit caelos, Iesum filium dei dicentem: « Volo ut ubi ego sum, et isti mecum sint » (*Io.* 17, 24). Sed et de his locorum diversitatibus indicat, cum dicit: « Multae mansiones sunt apud patrem » (*Io.* 14, 2). Ipse tamen ubique est et universa percurrit: nec ultra intellegamus eum in ea exiguitate, in qua nobis propter nos effectus est, id est non in illa circumscriptione, quam in nostro corpore in terris positus inter homines habuit, quo velut in uno aliquo circumsaeptus loco putetur.

7. – Cum ergo, verbi gratia, ad caelestia loca pervenerint sancti, tunc iam rationem astrorum per singula pervi-

---

[35] In questo passo è chiaro che Origene colloca il paradiso su questa nostra terra. Ma non è questa la concezione prevalente nei suoi scritti. Infatti egli piú volte esclude che il paradiso, inteso come luogo d'origine delle creature razionali e sede finale dopo il loro recupero, possa trovarsi su questa terra che ha tratto origine proprio dal peccato: *Ho. Ez.* 4, 1; *Ho. Ier.* 8, 1; *C. Cels.* VII 29. Egli di norma colloca il paradiso in cielo, secondo l'opinione dominante al suo tempo: *Co. Io.* II 29; *Ho. Num.* 26, 4. A *Ho. Num.* 26, 5

sulla terra. Qualcosa di simile diremo anche per la sede aerea. Penso infatti che i beati allontanandosi da questa vita rimarranno in un luogo della terra che la sacra scrittura chiama paradiso (*Gen.* 2, 8 sgg.; *Lc.* 23, 43), come in luogo di istruzione, e per cosí dire, in una scuola delle anime, dove riceveranno insegnamenti su tutto ciò che avevano visto in terra, e anche qualche cenno riguardante le cose future, cosí come già in questa vita, anche se come attraverso uno specchio e approssimativamente, tuttavia in parte (I *Cor.* 13, 12) avevano ricevuto qualche anticipazione delle cose future, che vengono rivelate piú chiaramente e manifestamente ai beati a suo tempo e luogo. Se poi qualcuno sarà puro di cuore (*Mt.* 5, 8) e ancor piú puro di mente e piú sveglio d'intelligenza, progredirà piú rapidamente, ascenderà nell'aria e giungerà al regno dei cieli traversando, quasi singole tappe, quelli che i Greci chiamano sfere celesti e la sacra scrittura cieli. In ognuno prima osserverà ciò che lí avviene poi ne conoscerà la causa; e cosí gradatamente salirà dall'uno all'altro seguendo colui che è entrato nei cieli, Gesú il Figlio di Dio, che dice: *Voglio che dove sono io siano con me anche costoro* (*Io.* 17, 24); ed indica la diversità di questi luoghi dicendo: *Presso il Padre sono molte dimore* (*Io.* 14, 2). Egli comunque è in ogni luogo e pervade l'universo: e noi non lo conosceremo piú in quella piccola forma nella quale si è ridotto per noi, cioè nella limitazione del corpo umano assunto in terra fra gli uomini, dal quale sembrava come circoscritto in luogo determinato.

7. – Allorché poi i beati saranno giunti nei luoghi celesti osserveranno e conosceranno la natura di tutti gli astri

---

afferma che il paradiso si trova nella terra vera e non nella (terra) arida, ove Adamo è stato precipitato dopo il peccato. La distinzione fra terra vera e terra arida, che abbiamo rilevato a *Princ.* II 3, 7 (addotto nel c. 6), sembra trascurata nel contesto che stiamo esaminando e che resta isolato nel complesso delle affermazioni origeniane sul paradiso. Esso sembra ispirato dal movimento generale di tutto il passo, che insiste sull'istruzione preliminare dei beati in terra, per cui Origene potrebbe essere stato sollecitato a collocare qui il paradiso.

debunt et, sive animantia sunt, sive quidquid illud est, conprehendent. Sed et alias rationes operum dei, quas eis ipse revelabit, intellegent. Iam enim tamquam filiis rerum causas et virtutem suae conditionis ostendet, edocens eos, quare illa stella in illo loco posita caeli est, et quare ab alia tanto dirimente spatio separatur: verbi gratia, si propinquior fuisset, quid ex hoc esset futurum, si vero longius, quid accideret; aut si maior fuisset illa stella quam illa, quomodo sibi similis non servaretur universitas, sed in aliam quandam formam cuncta mutarentur. Sic ergo decursis omnibus, quae in astrorum ratione et in his conversationibus, quae in caelo sunt, continentur, venient etiam ad ea, quae non videntur, vel ad ea, quorum sola nomina nunc audivimus, et ad invisibilia (II *Cor.* 4, 18; *Col.* 1, 16; ecc.); quae multa quidem esse Paulus apostolus docuit, quae autem sint vel quam habentia differentiam, ne exiguo quidem aliquo intellectu conicere possumus. Et ita crescens per singula rationabilis natura, non sicut in carne vel corpore et anima in hac vita crescebat, sed mente ac sensu aucta ad perfectam scientiam mens iam perfecta perducitur, nequaquam iam ultra istis carnalibus sensibus inpedita, sed intellectualibus incrementis aucta, semper ad purum et, ut ita dixerim, facie ad faciem (I *Cor.* 13, 12) rerum causas inspiciens, potiturque perfectione, primo illa, qua in id ascendit, secundo qua permanet, cibos quibus vescatur habens theoremata et intellectus rerum rationesque causarum. Sicut enim in hac vita nostra corporea primo in hoc ipsum, quod sumus, corporaliter crescimus, in prima aetate ciborum sufficientia nobis incrementa praestante, postea vero quam crescendi ad mensuram sui fuerit expleta proceritas, utimur cibis iam non ut crescamus, sed ut vivamus et conservemur in vita per escas: ita arbitror et mentem etiam cum iam venerit ad perfectum, vesci tamen et uti propriis et conpetentibus cibis cum ea mensura, cui neque deesse aliquid debeat neque abundare. In omnibus autem cibus hic intellegendus est theoria et intellectus dei, habens mensuras proprias et conpetentes huic naturae, quae facta est et creata; quas mensuras singulos quosque incipientium videre deum, id est

uno per uno, siano essi esseri animati o qualsiasi altra cosa. E conosceranno anche le cause delle altre opere di Dio, che questi vorrà loro rivelare. Infatti rivelerà loro, in quanto figli, le cause delle cose e il significato della sua creazione, insegnando loro perché quella determinata stella si trova in quella determinata parte del cielo e perché è divisa da un'altra da tanto spazio; che cosa sarebbe successo se fosse stata piú vicina e che cosa se fosse stata piú lontana; come mai, se una stella fosse stata piú grande di un'altra, l'universo intero non avrebbe avuto questa forma ma ne avrebbe assunto altra. Cosí, dopo aver osservato tutto ciò che riguarda la natura degli astri e i movimenti che avvengono in cielo, verranno anche alle cose che non si vedono, a quelle di cui abbiamo udito ora solo il nome, e a quelle invisibili (II *Cor.* 4, 18; *Col.* 1, 16 ecc.): l'apostolo Paolo ha insegnato che son molte, ma quali siano e come differiscano fra loro non possiamo immaginarlo neppure un poco. Cosí la natura razionale cresce gradatamente: non come cresceva in questa vita in anima e corpo (o carne), ma perché la mente, potenziata nell'intelligenza e nella sensibilità e giunta alla perfezione, raggiunge la conoscenza perfetta, non piú impedita dai sensi della carne ma incrementata dai sensi dell'intelletto, osservando chiaramente e, per cosí dire, faccia faccia (I *Cor.* 13, 12) le cause delle cose. In tal modo essa raggiunge la perfezione: prima quella per cui giunge in tale condizione, poi quella per cui vi rimane, avendo come cibo di cui nutrirsi conoscenza e comprensione delle cose e delle loro cause. Come infatti nella nostra vita corporea prima ci sviluppiamo col corpo fino a raggiungere la nostra condizione, alimentati nella prima età da cibi adeguati, e poi, quando lo sviluppo ha raggiunto la sua misura, ci serviamo dei cibi non per crescere ma per conservarci in vita, penso che analogamente anche la mente, anche una volta giunta alla perfezione, continui a nutrirsi di cibi adatti e convenienti nella giusta misura, per cui nulla le manca o è di troppo. Per tutti questo cibo crediamo che sia la contemplazione e la conoscenza di Dio, nella misura che conviene e si addice a natura che è stata creata: tale misura

intellegere per puritatem cordis, conpetit observare (*Mt.* 5, 8)[36].

4. – COME DIO SARÀ TUTTO IN TUTTI.

[*De principiis* III 6, 1-3] 1. – De fine vero et consummatione omnium iam quidem et in superioribus pro viribus nostris disseruimus, secundum quod divinae scripturae indulsit auctoritas, quae sufficere ad instructionem putamus, paucis etiam nunc ammonitis, quoniam in hunc nos locum quaestionis ordo perduxit. Igitur summum bonum, ad quod natura rationabilis universa festinat, qui etiam finis omnium dicitur, a quam plurimis etiam philosophorum hoc modo terminatur, quia summum bonum sit, prout possibile est, similem fieri deo. Sed hoc non tam ipsorum inventum, quam ex divinis libris ab eis adsumptum puto. Hoc namque indicat Moyses ante omnes, cum primam conditionem hominis enarrat dicens: «Et dixit deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram». Tum deinde addit: «Et fecit deus hominem, ad imaginem dei fecit illum, masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos» (*Gen.* 1, 26 sgg.). Hoc ergo quod dixit «ad imaginem dei fecit eum» et de similitudine siluit, non aliud indicat nisi quod imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero ei perfectio in consummatione servata est: scilicet ut ipse sibi eam propriae industriae studiis ex dei imitatione consciscerent, quo possibilitate sibi perfectionis in initiis data per imaginis dignitatem, in fine demum per operum expletionem perfectam sibi ipse similitudinem consummaret[37] Sed apertius haec et evidentius ita se habere Iohannes apostolus definit, hoc modo pronuntians: «Filioli,

---

[36] Il riferimento alla misura che compete ad esseri creati sta ad indicare che anche nella condizione di massimo progresso i beati non potranno conoscere perfettamente la natura divina, che troppo li trascende. Sul progresso senza fine nella conoscenza di Dio si veda *Ho. Num.* 17, 4, addotto qui appresso.

[37] Il ragionamento, che vede un progresso dall'immagine di Dio, impressa nell'uomo al momento della creazione, alla somiglianza con

conviene che osservino anche quanti cominciano a vedere Dio, cioè a conoscerlo per purezza di cuore (*Mt.* 5, 8).

[*Principi* III 6, 1-3] 1. – Sulla fine del mondo abbiamo già discusso, secondo le nostre capacità e per quanto ce lo ha permesso l'autorità della sacra scrittura, in maniera che ritengo sufficiente per la nostra istruzione: ora comunque ricorderemo ancora qualche punto, perché qui ci ha condotto l'ordine degli argomenti. Il sommo bene, cui tende tutta la natura razionale e che è detto anche fine di tutte le cose, secondo la definizione anche di molti filosofi consiste nel diventare, per quanto è possibile, simili a Dio. Ma questo concetto non credo che i filosofi l'abbiano trovato, quanto piuttosto l'abbiano tratto dalla sacra scrittura. Infatti prima di tutti lo ha formulato Mosè, quando ha descritto la prima creazione dell'uomo, dicendo: *E Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza*; ed ha aggiunto: *E Dio fece l'uomo: lo fece a immagine di Dio, li fece maschio e femmina e li benedisse* (*Gen.* 1, 26 sgg.). Il fatto che ha detto: *Lo fece a immagine di Dio*, e ha taciuto della somiglianza indica che l'uomo sin dalla prima creazione ha ottenuto la dignità dell'immagine, mentre la perfezione della somiglianza gli è stata riservata per la fine, nel senso che egli la deve conseguire, imitando Dio con la propria operosità; cosí, essendogli stata concessa all'inizio la possibilità della perfezione per mezzo della dignità dell'immagine, egli può alla fine realizzare la perfetta somiglianza per mezzo delle opere. Questo concetto è stato esposto in forma piú chiara ed aperta dall'apostolo Giovanni con queste parole: *Figlioli, non sappiamo ancora ciò che saremo; ma quando*

Dio, che sarà conquistata dall'uomo col suo retto operare, si fonda sul fatto che, secondo il racconto della *Genesi*, prima Dio dice di voler creare l'uomo a sua immagine e somiglianza (v. 26), ma poi lo crea soltanto ad immagine (v. 27). Da Clemente (*Strom.* II 131) ricaviamo che si trattava di interpretazione già tradizionale al tempo suo.

nondum scimus quid futuri sumus; si vero revelatus nobis fuerit » (de salvatore sine dubio dicens) « similes illi erimus » (I *Io.* 3, 2). Per quod certissime indicat et finem omnium, quem adhuc sibi dicit ignotum, et similitudinem dei sperandam, quae pro meritorum perfectione praestabitur. Ipse quoque dominus in evangelio haec eadem non solum futura, verum etiam sui intercessione futura designat, dum ipse hoc a patre discipulis suis impetrare dignatur dicens: « Pater, volo ut ubi ego sum et isti mecum sint; et sicut ego et tu unum sumus, ita et isti in nobis unum sint » (*Io.* 17, 24. 21). In quo iam videtur ipsa similitudo, si dici potest, proficere et ex simili unum iam fieri, pro eo sine dubio quod in consummatione vel fine omnia et in omnibus deus est (I *Cor.* 15, 28).

⟨Quia, ut crebro iam diximus, principium rursum ex fine generatur, quaeritur utrum et tunc futura sint corpora, an sine corporibus aliquando vivendum sit, cum redacta in nihilum fuerint, et incorporalium vita incorporalis esse credenda sit, qualem et Dei novimus. Nec dubium est quin, si omnia corpora ad mundum istum sensibilem pertineant, quae appellantur ab Apostolo visibilia (*Col.* 1, 16), futura sit vita incorporalium incorporalis⟩[38].

[In quo requiritur a nonnullis, si ratio naturae corporeae, quamvis expurgatae ad liquidum et penitus spiritalis effectae, non videatur obsistere vel ad similitudinis dignitatem vel ad unitatis proprietatem, quod naturae divinae, quae utique principaliter incorporea est, nec similis videatur posse dici quae in corpore est natura nec unum cum ea vere ac merito designari, maxime cum id, quod unum est filius cum patre, ad naturae proprietatem referendum fidei veritas doceat].

⟨Illud[39] quoque, quod ab eodem apostolo dicitur: « Omnis creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem

---

[38] La nostra traduzione si riferisce a questo passo tramandato da Hier. *ep.* 124, 9. Il corrispondente luogo di Rufino (riportato sotto fra parentesi quadra) attenua molto, e aggiunge arbitrariamente l'ultima frase, pertinente all'unità di natura fra il Padre e il Figlio, che rispecchia la terminologia caratteristica della controversia ariana. Il passo riflette l'incertezza di Origene circa la condizione finale delle

ci sarà stato rivelato (parla certamente del salvatore), *saremo simili a lui* (I *Io.* 3,2), dove certo indica la fine di tutte le cose, che dice ancora a lui ignota, ed esprime la speranza di somigliare a Dio, cosa che sarà concessa per l'eccellenza dei meriti. Anche il signore nel vangelo non solo dice che queste cose accadranno, ma anche che accadranno per sua intercessione, là dove prega il Padre per i suoi discepoli dicendo: *Padre, io voglio che, dove io sono, questi anche siano con me*; e: *Come io e te siamo una cosa sola, cosí anche questi in noi siano una cosa sola* (*Io.* 17, 24. 21), dove sembra che anche la somiglianza, se cosí si può dire, si perfezioni, e che dalla somiglianza si passi all'unità, senza dubbio perché alla fine Dio è tutto in tutti (I *Cor.* 15,28).

Poiché, come abbiamo spesso ricordato, il principio nasce a sua volta dalla fine, ci chiediamo se anche allora ci saranno i corpi o se un tempo vivremo senza corpi, allorché questi saranno eliminati e si dovrà credere che gli esseri incorporei avranno vita incorporea, quale sappiamo quella di Dio. E non c'è dubbio che, se tutti i corpi che l'apostolo chiama visibili (*Col.* 1,16), esistono in relazione a questo mondo sensibile, la vita degli esseri incorporei sarà incorporea... E quel che dice lo stesso apostolo: *Tutta la creazione sarà liberata dalla servitú della corruzione per la libertà*

---

anime (= creature razionali): a volte egli, accanto all'ipotesi del corpo glorioso, destinato a contemplare per sempre Dio faccia a faccia, prospetta anche quella di una condizione del tutto incorporea: cfr. *infra*, *Princ.* II 3,2-3.

[39] Questo lungo passo, che riportiamo fra parentesi angolata, è tramandato da Hier. *ep.* 124,9 e manca totalmente in Rufino. Fra questo e l'altro passo di Girolamo riportato qui sopra si deve ammettere una lacuna, perché Girolamo distingue i due passi e li collega con *et paulo post.* Qui Origene sviluppa il tema dell'incorporeità finale delle creature razionali, fondandolo sull'assimilazione dell'uomo a Dio. Di norma tale assimilazione Origene fa consistere nella perfezione della conoscenza e della contemplazione di Dio (cfr. *Princ.* II 11,7 addotto *supra*), sí che questo stato non è incompatibile con l'esistenza di un corpo glorificato e spirituale. È evidente nella tesi che qui propone Origene il forte influsso dell'opposizione platonica fra anima e corpo (*Phaed.* 114 C).

gloriae filiorum dei» (*Rom.* 8, 21), sic intellegimus, ut primam creaturam rationabilium et incorporalium esse dicamus, quae non serviat corruptioni, eo quod ⟨non⟩ sit vestita corporibus, et ubicumque corpora fuerint, statim corruptio subsequatur. Postea autem liberabitur de servitute corruptionis, quando receperit gloriam filii dei, et deus fuerit omnia in omnibus (I *Cor.* 15, 28).

Ut autem incorporeum finem omnium rerum esse credamus, illa nos salvatoris oratio provocat, in qua ait: «Ut quomodo ego et tu unum sumus, sic et isti in nobis unum sint» (*Io.* 17, 21). Etenim scire debemus, quid sit deus et quid sit futurus in fine salvator, et quomodo sanctis similitudo patris et filii repromissa sit, ut quomodo illi in se unum sunt, sic et isti in eis unum sint. Aut enim suscipiendum est universitatis deum vestiri corpore et, quomodo nos carnibus, sic illum qualibet materia circumdari, ut similitudo vitae dei in fine sanctis possit aequari; aut si hoc indecens est maxime apud eos, qui saltem ex minima parte dei sentire cupiunt maiestatem et ingenitae atque omnia excedentis naturae gloriam suspicari, e duobus alterum suscipere cogimur, ut aut desperemus similitudinem dei, si sumus corpora semper habituri, aut si beatitudo nobis eiusdem cum deo vitae promittitur, eadem qua vivit deus nobis condicione vivendum est.)

2. – Λεγομένου τοῦ θεοῦ πάντα γίνεσθαι ἐν πᾶσιν (I *Cor.* 15, 28), ὥσπερ οὐ δυνάμεθα κακίαν καταλιπεῖν, ὅτε θεὸς πάντα γίνεται ἐν πᾶσιν, οὐδὲ ἄλογα ζῷα, ἵνα μὴ καὶ ἐν κακίᾳ ὁ θεὸς γίνηται καὶ ἐν ἀλόγοις ζῴοις, ἀλλ' οὐδὲ ἄψυχα, ἵνα μὴ καὶ ἐν αὐτοῖς ὁ θεός, ὅτε πάντα γίνεται, οὕτως οὐδὲ σώματα, ἅτινα τῇ ἰδίᾳ φύσει ἄψυχά ἐστιν [40].

[Cum ergo in fine deus esse omnia et in omnibus promittatur, sicut consequens est, non est opinandum venire ad illum finem animalia vel pecora vel bestias, ne etiam in animalibus aut pecoribus vel bestiis deus inesse designetur; sed nec ligna vel lapides, ne in his quoque esse dicatur deus. Ita ne ullam quidem malitiam ad illum finem putandum est pervenire, ne dum in omnibus deus esse dicitur, etiam in aliquo malitiae vasculo inesse dicatur.] Nam etiamsi nunc

della gloria dei figli di Dio (*Rom.* 8,21) intendiamo nel senso che la prima creazione degli esseri razionali e incorporei fu tale da non soggiacere alla corruzione, perché non dotata di corpi; e dove ci son corpi là subentra súbito la corruzione. La creazione sarà liberata dalla servitú della corruzione allorché avrà ricevuto la gloria del Figlio di Dio e Dio sarà tutto in tutti (I *Cor.* 15,28).

A credere incorporea la fine di tutte le cose ci spingono le parole del salvatore che dicono: *Affinché, come io e te siamo una cosa sola, cosí anche questi in noi siamo una cosa sola* (*Io.* 17,21). Infatti dobbiamo considerare che cosa è Dio, che cosa sarà alla fine il salvatore, e come ai santi sia stata promessa la somiglianza del Padre e del Figlio, sí che, come il Padre e il Figlio in sé sono una cosa sola, cosí anche questi in loro siano una cosa sola. Per cui o dobbiamo ammettere che il Dio dell'universo è dotato di corpo e, come noi siamo circondati dalla carne, cosí anche lui è avvolto da una qualche materia, sí che alla fine i santi possano giungere alla somiglianza con la vita di Dio, ovvero, se ciò sembra molto sconveniente a quanti anche in minima parte vogliono avere idea della maestà di Dio e della gloria della sua natura increata e che tutto supera, dobbiamo scegliere fra queste due alternative: o disperare di diventare simili a Dio, se avremo sempre i corpi; o se ci è promessa la beatitudine della stessa vita con Dio, vivere nella stessa condizione in cui vive Dio.

2. – Pur essendo detto che Dio diventa tutto in tutti (I *Cor.* 15,28), non possiamo ammettere la malvagità, quando Dio diventa tutto in tutti, né gli animali irrazionali, per evitare che Dio venga a trovarsi nel male e fra gli animali irrazionali; neppure le cose inanimate, perché neppure in queste si trovi Dio quando diventa tutto: cosí non ammettiamo neppure i corpi, che per loro natura sono inanimati. Infatti nonostante che anche ora diciamo che Dio

---

[40] Il passo tramandato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 529) è stato attenuato da Rufino (qui di seguito fra parentesi quadra) e privato della sua punta piú forte relativa alla disparizione completa dei corpi. Perciò la nostra traduzione si riferisce al testo greco.

quoque ubique et in omnibus esse dicimus deum, pro eo quod nihil potest esse vacuum deo, non tamen ita esse dicimus, ut omnia sit nunc in quibus est. Unde diligentius intuendum est quale est hoc, quod perfectionem beatitudinis rerumque finem significat, quod non solum in omnibus esse dicitur deus, sed etiam omnia esse dicitur deus. Quae sint ergo ista omnia, quae deus futurus sit in omnibus, requiramus.

3. – Et ego quidem arbitror quia hoc, quod in omnibus omnia esse dicitur deus, significet etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quidquid rationabilis mens, expurgata omni vitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae, vel sentire vel intellegere vel cogitare potest, omnia deus sit nec ultra iam aliquid aliud nisi deum sentiat, deum cogitet, deum videat, deum teneat, omnis motus sui deus modus et mensura sit; et ita erit et omnia deus: non enim iam ultra mali bonique discretio, quia nusquam malum (omnia enim ei deus est, cui iam non adiacet malum), nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum (*Gen.* 2, 17) edere concupiscet qui semper in bono est, et cui omnia deus est. Si ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus conlatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque deterso solus qui est unus deus bonus hic ei fiat omnia, et non in paucis aliquibus vel pluribus sed ut in omnibus ipse sit omnia, cum iam nusquam mors, nusquam aculeus mortis (I *Cor.* 15, 55 sg.), nusquam omnino malum: tunc vere deus omnia in omnibus erit. Verum istam perfectionem ac beatitudinem rationabilium naturarum ita demum quidam permanere in eo statu quo supra diximus putant, id est ut deum omnia habeant, et deus eis sit omnia, si nullatenus eas societas naturae corporalis amoveat. Alioquin aestimant gloriam summae beatitudinis inpediri, si materialis substantiae interseratur admixtio. De qua re plenius nobis in superioribus quae occurrere potuerunt pertractata atque digesta sunt.

è dovunque e in tutti perché nulla può essere privo di Dio, tuttavia non diciamo che egli c'è in maniera da costituire tutto in coloro nei quali si trova. Perciò bisogna esaminare piú attentamente il valore di questa espressione che indica la perfezione della beatitudine e la fine delle cose, per cui è detto non solo che Dio è in tutti, ma anche che è tutto. Perciò esaminiamo che cosa sia questo *tutto*, che Dio sarà in tutti.

3. – Penso che il fatto che Dio è detto essere tutto in tutti significa che egli è tutto anche nelle singole creature. Ed egli sarà tutto in queste creature nel senso che qualsiasi cosa l'intelligenza razionale, libera da ogni sozzura di peccato e purificata da ogni offuscamento di malvagità, potrà percepire comprendere e pensare, tutto ciò sarà Dio, ed ella non potrà né percepire né pensare né vedere né tenere altro che Dio, che sarà misura e ragione di ogni sua azione: cosí Dio sarà tutto per lei. Infatti non ci sarà piú distinzione fra bene e male, perché il male non ci sarà piú (per lei è tutto Dio, che il male non tocca), né desidererà piú di mangiare dall'albero della scienza del bene e del male (*Gen.* 2, 17) chi è sempre nel bene e per cui Dio è tutto. Pertanto se alla fine del mondo, che sarà simile all'inizio, sarà reintegrata quella condizione che la natura razionale aveva avuto quando non aveva sentito ancora il bisogno di mangiare dall'albero della scienza del bene e del male, allontanato ogni senso di malvagità, solo colui che è l'unico Dio buono diventerà tutto per la creatura tornata ad essere schietta e pura; e non solo in poche o in molte, ma in tutte Dio sarà tutto, quando ormai non ci sarà piú la morte, né il pungolo della morte (I *Cor.* 15, 55 sg.), né piú assolutamente il male: allora veramente Dio sarà tutto in tutti. Tale perfezione e beatitudine delle creature razionali alcuni pensano che potrà sussistere nella condizione di cui sopra abbiamo detto — cioè in modo tale che abbiano Dio come tutto e per loro Dio sia tutto —, solo se non le impedirà affatto l'unione con la natura corporea. Altrimenti essi pensano che la gloria della somma beatitudine sarà impedita, se ci sarà mescolanza di sostanza materiale. Ma di questo

⟨Nec[41] dubium est quin post quaedam intervalla temporum rursum materia subsistat et corpora fiant et mundi diversitas construatur propter varias voluntates rationabilium creaturarum, quae post perfectam beatitudinem usque ad finem omnium rerum paulatim ad inferiora delapsae tantam malitiam receperunt, ut in contrarium verterentur, dum nolunt servare principium et incorruptam beatitudinem possidere. Nec hoc ignorandum, quod multae rationabiles creaturae usque ad secundum et tertium et quartum mundum servent principium nec mutationi in se locum tribuant, aliae vero tam parum de pristino statu amissurae sint, ut paene nihil perdidisse videantur, et nonnullae grandi ruina in ultimum praecipitandae sint barathrum. Novitque dispensator omnium Deus in conditione mundorum singulis abuti iuxta meritum et oportunitates et causas, quibus mundi gubernacula sustentantur et initiantur, ut qui omnes vicerit nequitia et penitus se terrae coaequaverit, in alio mundo, qui postea fabricandus est, fiat diabolus, principium plasmationis Domini, ut inludatur ei ab angelis (*Iob* 40, 14), qui exordii amisere virtutem.⟩

[*De principiis* II 3, 2-3] 2. – Ut ergo manifestius appareat, utrum materia corporalis per intervalla subsistat et, sicut non fuit antequam fieret, iterum resolvatur ut non sit, videamus primo si fieri potest, ut vivat aliquis sine corpore. Si enim potest aliquis vivere sine corpore, possunt et omnia esse sine corpore; omnia enim ad unum finem tendere su-

---

[41] Il passo fra parentesi angolata è riportato da Hier. *ep.* 124, 10. Gli editori (Koetschau e altri anteriori) vi fanno corrispondere il testo di Rufino a partire da *verum istam perfectionem* (alcune linee sopra): ma i due testi si corrispondono solo in modo vago e invece si collegano bene uno di seguito all'altro. In questo testo Origene propone con la dovuta cautela la tesi di un nuovo peccato delle creature razionali dopo la restaurazione finale nella originaria condizione di perfezione. Tale nuovo peccato renderebbe di nuovo necessaria la creazione della materia per formare i nuovi corpi delle creature peccatrici. Origene è spinto a proporre tale ipotesi dalla sua concezione delle creature razionali caratterizzate dal libero arbitrio, sí che non può escludere una nuovo caduta dopo la reintegrazione. Per valutare esattamente questa sconcertante ipotesi nel contesto della globale dottrina di Origene, si tenga presente non soltanto il

argomento ci è stata data occasione di discutere e trattare piú ampiamente nelle pagine precedenti. Ma non c'è dubbio che dopo un certo intervallo di tempo esisterà di nuovo la materia, saranno creati i corpi e sarà disposta la varietà del mondo a causa della varia volontà delle creature razionali, che dopo aver conseguito la perfetta beatitudine alla fine del mondo, di nuovo a poco a poco saranno scese in basso ed avranno accolto tanta malvagità da tramutarsi in potenze avverse per non aver voluto conservare la condizione iniziale e rimanere in possesso della incorrotta beatitudine. E non dobbiamo ignorare che molte creature razionali conserveranno la condizione iniziale fino al secondo terzo e quarto mondo e non subiranno alcuna mutazione, altre perderanno tanto poco della primitiva condizione che sembrerà che non abbiano perso nulla, altre invece con gran rovina precipiteranno nell'abisso piú profondo. Dio ordinatore di tutto, quando crea il mondo, sa disporre ognuno secondo i meriti le opportunità le cause per cui ha avuto inizio e sussiste l'ordinamento del mondo, sí che quello che tutti avrà superato in malvagità e si sarà completamente reso uguale alla terra, nel mondo che sarà creato successivamente, diventerà il diavolo, principio della creazione del signore, per essere deriso dagli angeli (*Iob* 40, 14) che avranno perduto la condizione iniziale.

[*Principi* II 3, 2-3] 2. – Perché appaia piú chiaro se la materia corporea esista per un certo periodo di tempo e come non esisteva prima di essere creata, cosí finirà di esistere, vediamo prima se è possibile che qualcuno viva senza corpo. Se infatti uno può vivere senza corpo, tutti lo possono, perché la precedente discussione ci ha fatto vedere

---

tono cauto con cui essa è proposta, ma anche la presenza, nella sua opera, di passi che piú o meno chiaramente escludono un nuovo allontanamento da Dio dopo la fine: *Ho. Ez.* 4, 8; *Co. Io.* X 42; *Co. Mt.* XIII 1; *Princ.* III 6, 6. *A Co. Rom.* V 10 Origene spiega che alla fine il libero arbitrio non sarà in condizioni di provocare nuove cadute perché vinto dall'amore di Dio. Vedi anche c. 6 n. 16 e *infra* n. 46. È chiaro che il problema ha affaticato non poco Origene, e non sarebbe giusto forzare la soluzione qui prospettata come quella chiaramente preferita dall'autore.

perior tractatus edocuit. Si autem omnia possunt carere corporibus, sine dubio non erit substantia corporalis, cuius usus nullus existet. Et quomodo sentiemus illud, quod apostolus dixit in his locis, in quibus de resurrectione disputat mortuorum, cum ait: « Necesse est autem corruptibile hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere inmortalitatem. Cum autem corruptibile hoc induerit incorruptionem, et mortale hoc induerit inmortalitatem, tunc fiet sermo, qui scriptus est: Absorpta est mors in victoria; ubi est, mors, victoria tua? ubi est, mors, aculeus tuus (*Is.* 25, 8; *Os.* 13, 14)? aculeus autem mortis peccatum, virtus vero peccati lex » (I *Cor.* 15, 53 sgg.). Talem ergo quendam suggerere videtur apostolus intellectum. Quod enim ait: « corruptibile hoc » et « mortale hoc », velut tangentis et ostendentis affectu, cui alii convenit nisi materiae corporali? Haec ergo materia corporis, quae nunc corruptibilis est, induet incorruptionem, cum perfecta anima et dogmatibus incorruptionis instructa uti eo coeperit [42].

Et nolo mireris si velut indumentum corporis perfectam animam dicimus, quae propter verbum dei et sapientiam eius nunc incorruptio nominatur; cum ipse utique qui est dominus et creator animae Christus Iesus indumentum sanctis esse dicatur, sicut apostolus dicit: « Induite vos dominum Iesum Christum » (*Rom.* 13, 14). Sicut ergo Christus indumentum est animae, ita intellegibili quadam ratione etiam anima indumentum esse dicitur corporis. Ornamentum enim eius est celans et contegens eius mortalem naturam. Tale est ergo quod dicitur: « Necesse est corruptibile hoc induere incorruptionem » (I *Cor.* 15, 53), ut si diceret: necesse est naturam hanc corruptibilem corporis indumentum accipere incorruptionis, animam habentem in se incor-

---

[42] L'anima, beatificata e resa perfetta dalla sapienza divina, assicura l'incorruttibilità del corpo, che per sua natura è corruttibile, in quanto materiale. Questo processo di beatificazione, che assicura la incorruttibilità, è simbolicamente rappresentato con l'immagine della veste: Cristo riveste l'anima = la beatifica; l'anima riveste il corpo = lo rende incorruttibile. È ben noto quanto l'immagine della veste sia familiare al mondo ellenistico e gnostico, oltre che cristiano. A *Co. Io.* XIII 61 Origene dice che non è la stessa cosa affermare

che tutto tende ad una sola fine. Ma se tutti possono esser privi di corpo, senza dubbio non esisterà piú la sostanza corporea, in quanto non servirà piú a niente. Ma allora come interpreteremo ciò che ha detto l'apostolo, là dove tratta della resurrezione dei morti: *È necessario che questo essere corruttibile rivesta l'incorruttibilità e questo essere mortale rivesta l'immortalità. Quando questo essere corruttibile avrà rivestito l'incorruttibilità e questo essere mortale avrà rivestito l'immortalità, allora si realizzerà ciò che è scritto: La morte è stata inghiottita nella vittoria: dov'è, morte, la tua vittoria? dov'è, morte, il tuo pungolo?* (*Is.* 25, 8; *Os.* 13, 14). *Il pungolo della morte è il peccato, la forza del peccato la legge* (I *Cor.* 15, 53 sgg.)? L'apostolo sembra presentare questo concetto. Infatti le espressioni *questo essere corruttibile* e *questo essere mortale*, dette con tono di chi tocca e mostra, a che cos'altro si addicono se non alla materia corporea? E questa materia corporea, che ora è corruttibile, rivestirà l'incorruttibilità allorché comincerà ad usare del corpo l'anima perfetta e istruita sulle verità incorruttibili.

Non meravigliarti se dico veste del corpo l'anima, che qui per la parola di Dio e la sua sapienza è chiamata incorruttibilità, dal momento che lo stesso creatore e signore dell'anima Cristo Gesú è detto veste dei suoi santi, come dice l'apostolo: *Rivestitevi del signore Gesú Cristo* (*Rom.* 13, 14). Come Cristo è veste dell'anima, cosí si capisce come anche l'anima possa esser chiamata veste del corpo, in quanto è l'ornamento che ne riveste e ricopre la natura mortale. Perciò l'espressione *È necessario che questo essere corruttibile rivesta l'incorruttibilità* (I *Cor.* 15, 53) equivale a dire: è necessario che questa natura corruttibile del corpo riceva la veste dell'incorruttibilità, l'anima che possiede in

---

che il corpo corruttibile si trasforma in incorruttibile, ovvero che esso riveste l'incorruttibilità. Questa osservazione completa il ragionamento proposto qui: il corpo per sua natura è corruttibile e la sua natura non può essere radicalmente alterata; ma l'anima beatificata ha potere di fargli assumere (= di rivestirlo con) l'incorruttibilità.

ruptionem, pro eo videlicet quod induta est Christum, qui est sapientia et verbum dei. Cum autem vitae participaverit corpus hoc, quod aliquando gloriosius habebimus, tunc ad id quod inmortale est accedit, ut etiam incorruptibile fiat. Si quid namque mortale est, hoc continuo et corruptibile est; non tamen si quid corruptibile est, hoc etiam mortale dici potest. Denique lapidem vel lignum corruptibile quidem dicimus, non tamen etiam mortale consequenter dicemus, numquam enim vixit. Corpus vero quoniam vitae participat, ex eo quod separari ab eo vita potest et separatur, consequenter mortale nominamus et secundum alium quoque intellectum etiam corruptibile dicimus.

Mira ergo ratione sanctus apostolus ⟨ad⟩ generalem primo causam respiciens materiae corporalis, cuius materiae anima usum semper habet in qualibet qualitate positae, nunc quidem carnali postmodum vero subtiliori et puriori, quae spiritalis appellatur, ait: « Necesse est corruptibile hoc induere incorruptionem », secundo vero ad specialem corporis respiciens causam ait: « Necesse est mortale hoc induere inmortalitatem » (I *Cor.* 15, 53). Incorruptio autem et inmortalitas quid aliud erit nisi sapientia et verbum et iustitia dei, quae formant animam et induunt et exornant? Et ita fit ut dicatur quia corruptibile incorruptionem induit, et mortale induit inmortalitatem. Nunc enim etiamsi valde proficiamus, tamen quoniam ex parte cognoscimus et ex parte prophetamus et per speculum in aenigmate videmus (I *Cor.* 13, 9. 12) ea ipsa, quae videmur intellegere, nondum corruptum hoc induit incorruptionem, neque mortale ab inmortalitate circumdatur; et quoniam sine dubio in longius protrahitur nostra haec in corpore eruditio, videlicet usque quo ipsa corpora nostra, quibus circumdati sumus, propter verbum dei et sapientiam ac perfectam iustitiam incorruptionem inmortalitatemque mereantur, propterea dicitur: « Necesse est corruptiblie hoc induere incorruptionem, et mortale hoc induere inmortalitatem ».

3. – Verumtamen hi, qui putant posse umquam extra corpora vitam ducere rationabiles creaturas, possunt in hoc

sé l'incorruttibilità, perché ha rivestito Cristo che è sapienza e parola di Dio. Quando questo corpo, che un giorno avremo glorioso, parteciperà della vita, allora attingerà ciò che è immortale per cui diventerà anche incorruttibile. Infatti se una cosa è mortale essa è anche corruttibile; però non tutto ciò che è corruttibile può esser definito anche mortale: infatti diciamo corruttibili una pietra o un legno, ma non per questo li diremo mortali, poiché mai hanno vissuto. Invece il corpo che partecipa della vita, in quanto la vita può essere separata da lui e in effetto viene separata, lo diciamo mortale, e secondo un altro ordine d'idee anche corruttibile.

Perciò in maniera mirabile l'apostolo, guardando prima alla condizione generale della materia corporea di cui l'anima fa sempre uso, quale che sia la qualità che la caratterizza — ora fa uso della materia carnale, poi farà uso di quella piú sottile e pura che chiamano spirituale —, dice: *È necessario che questo essere corruttibile rivesta l'incorruttibilità* (I *Cor.* 15, 53); quindi guardando alla condizione specifica del corpo dice: *È necessario che questo essere mortale rivesta l'immortalità* (I *Cor.* 15, 53). Incorruttibilità ed immortalità che altro saranno se non sapienza parola e giustizia di Dio, che dànno forma all'anima, la rivestono e l'adornano? Perciò è detto che l'essere corruttibile riveste l'incorruttibilità e l'essere mortale riveste l'immortalità. Infatti anche se ora progrediamo molto, tuttavia, poiché conosciamo imperfettamente e profetiamo imperfettamente e vediamo confusamente come attraverso uno specchio (I *Cor.* 13, 9. 12) quelle stesse cose che ci sembra di comprendere, questo essere corruttibile non ha ancora rivestito l'incorruttibilità e questo essere mortale non ha ancora rivestito l'immortalità. E poiché senza dubbio si protrae a lungo questa nostra educazione nel corpo, cioè fino a quando i corpi di cui siamo rivestiti per la parola la sapienza e la perfetta giustizia di Dio meriteranno incorruttibilità e immortalità, perciò è detto: *È necessario che questo corpo corruttibile rivesta l'incorruttibilità e questo corpo mortale rivesta l'immortalità.*

3. – Tuttavia quanti credono che le creature razionali possono vivere anche senza corpo, a questo punto potranno

loco talia quaedam movere. Si verum est quod corruptibile hoc induet incorruptionem, et mortale hoc induet inmortalitamen, et quod absorbeatur mors in finem (I *Cor.* 15, 53 sg.), non aliud quam materialem naturam exterminandam declarat, in qua operari mors aliquid poterat, dum hi, qui in corpore sunt, per naturam materiae corporalis mentis acumen videntur obtundi. Si vero extra corpus sint, tunc omnem molestiam huiuscemodi perturbationis effugient. Sed quoniam non ad subitum omne indumentum corporeum effugere poterant, prius in subtilioribus ac purioribus inmorari corporibus aestimandi sunt, quae ultra nec a morte vinci nec aculeo mortis conpungi praevaleant, ut ita demum paulatim cessante natura materiali et absorbeatur mors et exterminetur in finem, atque omnis eius aculeus penitus retundatur per divinam gratiam, cuius capax effecta est anima et incorruptionem atque inmortalitatem meruit adipisci. Et tunc merito dicetur ab omnibus: « Ubi est, mors, victoria tua? ubi est, mors, aculeus tuus? Aculeus autem mortis peccatum est » (I *Cor.* 15, 54 sgg.). Si ergo haec habere consequentiam videntur, reliquum est ut status nobis aliquando incorporeus futurus esse credatur; quod si recipitur et omnes subiciendi Christo esse (I *Cor.* 15, 24 sgg.) dicuntur, necesse est ut omnibus et hoc deferatur, in quos pervenit Christi subiectio; εἰ δὲ τὰ ὑποτεταγμένα τῷ Χριστῷ ὑποταγήσεται ἐπὶ τέλει καὶ τῷ θεῷ, πάντες ἀποθήσονται τὰ σώματα· καὶ οἶμαι ὅτι τότε εἰς τὸ μὴ ὂν ἔσται ἀνάλυσις τῆς τῶν σωμάτων φύσεως, ὑποστησομένης δεύτερον, ἐὰν πάλιν λογικὰ ὑποκαταβῇ[43]. [quia omnes, qui subiecti sunt Christo, in fine quoque subiecti erunt deo patri, cui regnum traditurus dicitur Christus, et ita videtur,

[43] La versione rufiniana (riportata fra parentesi quadra), che noi abbiamo utilizzato per la nostra traduzione, corrisponde bene, pur nella maggiore ampiezza, al testo greco tramandato da Giustiniano (*ep. ad Mennam*, Mansi IX 529). Viene qui proposta ancora la possibilità di un nuovo peccato delle creature razionali dopo la reintegrazione nello stato di iniziale perfezione alla fine della lunga vicenda del recupero e della redenzione: cfr. n. 41. Va tenuto presente che Origene prospetta questa ipotesi sempre in correlazione con la tesi dell'incorporeità finale delle creature razionali, cioè allorché egli è

osservare: Se è vero che questo corpo corruttibile rivestirà l'incorruttibilità e questo corpo mortale rivestirà l'immortalità e la morte sarà in fine inghiottita (I *Cor.* 15, 53 sg.), ciò non vuol significare altro se non che sarà abolita la materia sulla quale la morte poteva avere un certo effetto, poiché a tutti coloro che son dotati di corpo la materia corporea offusca l'acutezza della mente. Invece se son liberi dal corpo possono evitare del tutto questo molesto turbamento. Ma poiché costoro non possono sperare di esser liberati in un sol momento di ogni indumento corporeo, dobbiamo credere che prima essi si troveranno in corpi piú sottili e puri, che non possono piú esser vinti dalla morte né punti dal suo pungolo (I *Cor.* 15, 55), poi finalmente a poco a poco la materia verrà meno, la morte sarà inghiottita e infine abolita, ed il suo pungolo sarà del tutto spuntato (I *Cor.* 15, 54 sg.) dalla grazia divina, che l'anima è diventata capace di accogliere meritando di acquistare incorruttibilità e immortalità. Allora a ragione tutti diranno: *Dov'è, morte, la tua vittoria? dov'è, morte, il tuo pungolo? Pungolo della morte è il peccato* (I *Cor.* 15, 55 sg.). Di qui risulta logicamente che si deve credere che la nostra condizione un giorno sarà incorporea: e se ammettiamo questo, poiché tutti saranno soggetti a Cristo (I *Cor.* 15, 24 sgg.), necessariamente questa condizione sarà estesa a tutti coloro ai quali si riferisce la sottomissione a Cristo. E poiché tutti coloro che son soggetti a Cristo, alla fine saranno anche soggetti a Dio padre, cui Cristo consegnerà il regno, allora

---

piú lontano dalla tradizione cristiana e sente piú la sollecitazione dello spiritualismo platonico. In questo passo che stiamo presentando (*Princ.* II 3, 2-3) le due tesi della corporeità e incorporeità finale vengono presentate in alternativa; e a III 6, 9 (cfr. *infra*) Origene invita il lettore a giudicare quale di esse sia preferibile. Dal canto nostro abbiamo rilevato che la concezione origeniana della materia, intesa come sostrato amorfo caratterizzabile e modificabile in ogni senso e come espressione limite della imperfezione delle creature razionali, è tutta in funzione della corporeità finale di queste creature. Questa ipotesi ci sembra perciò piú radicata nel complesso del pensiero origeniano, anche se Origene non ha inteso rinunciare totalmente all'altra.

ut tunc etiam usus corporum cesset. Si autem cessat, in nihilum redit sicut et antea non erat.

Sed videamus quid eis occurrat, qui haec ita asserunt. Videbitur enim esse necessarium ut, si exterminata fuerit natura corporea, secundo iterum reparanda sit et creanda; possibile enim videtur ut rationabiles naturae, a quibus numquam aufertur liberi facultas arbitrii, possint iterum aliquibus motibus subiacere], indulgente hoc ipsum deo, ne forte, si inmobilem semper teneant statum, ignorent se dei gratia et non sua virtute in illo fine beatitudinis constitisse; quos motus sine dubio rursum varietas corporum et diversitas prosequetur, ex qua mundus semper adornatur, nec umquam poterit mundus nisi ex varietate ac diversitate constare; quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem.

[*De principiis* III 6, 4-6] 4. – Nunc vero[44] quoniam apud apostolum Paulum mentionem spiritalis corporis (I *Cor.* 15, 44) invenimus, qualiter etiam inde sentiri debeat de hoc, tantummodo prout possumus requiramus. Quantum ergo sensus noster capere potest, qualitatem spiritalis corporis talem quandam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non solum sanctas quasque perfectasque animas, verum etiam omnem illam creaturam, quae liberabitur a servitute corruptionis (*Rom.* 8, 21). De quo corpore etiam illud apostolus dixit quia « domum habemus non manu factam, aeternam in caelis » (II *Cor.* 5, 1), id est in mansionibus beatorum. Ex hoc ergo coniecturam capere possumus, quantae puritatis, quantae subtilitatis quantaeque gloriae sit qualitas corporis illius, si conparationem faciamus eius ad ea, quae nunc, licet caelestia sint et splendidissima corpora, manu facta tamen sunt et visibilia. De illo autem dicitur domus esse non manu facta, sed aeterna in caelis (II *Cor.* 4, 18). Quia ergo quae videntur temporalia sunt, quae autem non videntur aeterna sunt, omnibus his corporibus, quae sive in terris sive in caelis videmus et quae videri possunt et manu facta sunt et aeterna non sunt, multa

---

[44] In questo passo, che nel *De principiis* è collocato dopo quello che abbiamo presentato a p. 502 sgg., la questione della corporeità/

verrà meno anche l'uso dei corpi. Se verrà meno, la materia corporea sarà ridotta a nulla, cosí come prima non esisteva.

Ma vediamo a che cosa vanno incontro coloro che sostengono tale concezione. Risulterà necessario che la natura corporea, come è stata abolita, cosí potrà essere ristabilita e creata una seconda volta: infatti è possibile che le creature razionali, cui non viene mai tolto il libero arbitrio, cedano ancora ai loro impulsi; e Dio stesso lo permetterà, perché non avvenga che, restando sempre stabili nella loro condizione, esse ignorino di trovarsi in quello stato finale di beatitudine per grazia di Dio e non per loro capacità. Questi movimenti provocheranno ancora una volta varietà e diversità di corpi, che sempre caratterizzano il mondo, né questo potrà mai non essere vario e diverso: e ciò non può avvenire senza materia corporea.

[*Principi* III 6, 4-6] **4.** – Poiché Paolo fa menzione anche del corpo spirituale (I *Cor.* 15, 44), esaminiamo ora, per quanto ci è possibile, che cosa si debba pensare di questo corpo. Per quanto ci è dato di comprendere, la qualità del corpo spirituale deve essere tale da costituire conveniente dimora non solo per le anime beate e perfette, ma anche per tutta la creazione che sarà liberata dalla servitú della corruzione (*Rom.* 8, 21). Di questo corpo l'apostolo ha detto anche: *Abbiamo una dimora non manufatta, eterna nei cieli* (II *Cor.* 5, 1), cioè nella dimora dei beati. Da ciò possiamo immaginare quanto puro sottile glorioso sarà quel corpo, se lo confrontiamo con i corpi che ora, benché celesti e luminosissimi, pur sono manufatti e visibili, mentre di quello è detto dimora non manufatta ma eterna nei cieli. Poiché le cose che si vedono sono temporali, ma quelle che non si vedono sono eterne (II *Cor.* 4, 18), a tutti questi corpi che vediamo sia in terra sia in cielo, che si vedono e sono manufatti e non eterni, è di gran lunga superiore

---

incorporeità finale viene di nuovo ripresa, con una certa prevalenza della prima tesi: gli argomenti sono all'incirca quelli già prima variamente proposti ed esaminati.

longe praelatione praecellit illud, quod et visibile non est nec manu factum est, sed aeternum est. Ex qua conparatione conici potest, quantus decor, quantus splendor quantusque fulgor sit corporis spiritalis, et verum esse illud, quod dictum est, quia « oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit quae praeparavit deus his, qui diligunt eum » (I *Cor.* 2, 9). Non autem dubitandum est naturam corporis huius nostri volutate dei, qui talem fecit eam, usque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatore perduci, prout rerum status vocaverit et meritum rationabilis naturae poposcerit. Denique cum varietate et diversitate mundus indiguit, per diversas rerum facies speciesque omni famulatu praebuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diversas caelestium terrenorumque ex ea duceret formas. Cum vero res ad illud coeperint festinare, ut sint omnes unum, sicut est pater cum filio unum (*Io.* 17, 21), consequenter intellegi datur quod, ubi omnes unum sunt, iam diversitas non erit.

5. – Propterea namque etiam novissimus inimicus, qui mors appellatur, destrui dicitur (I *Cor.* 15, 26)[45], ut neque ultra triste sit aliquid, ubi mors non est, neque diversum sit, ubi non est inimicus. Destrui sane novissimus inimicus ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a deo facta est pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, quae non a deo sed ab ipso processit, intereat. Destruetur ergo, non ut non sit, sed ut inimicus et mors non sit. Nihil enim omnipotenti inpossibile est, nec insanabile est aliquid factori

---

[45] Per Origene la morte è essenzialmente quella morale, conseguente al peccato, ed egli tende ad identificarla col diavolo (*Ho. Lev.* 9, 11; *Ho. Ios.* 8, 4): avremmo perciò qui l'affermazione che anche il diavolo alla fine sarà sottomesso a Cristo, cioè riconquistato al bene e redento, concetto del resto implicitamente sotteso nella concezione generale del recupero di tutte le creature razionali decadute. Di qui il rimprovero variamente mosso ad Origene da Girolamo ed altri, di aver affermato la conversione del diavolo. In un frammento tramandatoci parte da Rufino parte da Girolamo Origene si difende contro l'appunto che gli era stato mosso già al suo tempo, affermando di non aver mai detto che il diavolo si sarebbe in fine salvato. Questa difesa di Origene si può giustificare solo in considerazione

ciò che non è né visibile né manufatto ma eterno. Da questo confronto si può immaginare quanta sarà la bellezza la luminosità il fulgore del corpo spirituale, e si comprenderà la verità di ciò che fu detto: *Occhio non ha visto né orecchio ha udito né è arrivato al cuore dell'uomo ciò che Dio ha preparato per coloro che lo amano* (I *Cor.* 2, 9). D'altra parte non dobbiamo dubitare che la natura di questo nostro corpo, per volontà di Dio che l'ha fatta cosí, potrà essere portata dal creatore alla condizione di corpo sottilissimo purissimo luminosissimo, come richiederanno la condizione ed i meriti della natura razionale. Infatti, quando il mondo ebbe bisogno di varietà e diversità, la materia si offrí al suo creatore e signore per servirlo con tutti i suoi diversi aspetti, affinché egli da lei traesse le figure diverse degli esseri celesti e terrestri. Ma quando il mondo avrà cominciato ad affrettarsi alla mèta, per essere tutti una cosa sola come il Padre è una cosa sola col Figlio (*Io.* 17, 21), di conseguenza ci è dato di capire che dove tutti sono una cosa sola non ci sarà piú diversità.

5. – Per questo è scritto che anche l'ultimo nemico, che è chiamato morte, sarà distrutto (I *Cor.* 15, 26), affinché non ci sia piú nulla di doloroso, quando non ci sarà la morte, né di diverso, quando non ci sarà piú nemico. Ma dobbiamo intendere la distruzione dell'ultimo nemico come distruzione non della sostanza che è stata fatta da Dio, ma dell'inclinazione e della volontà nemica che ha tratto origine non da Dio ma dallo stesso nemico. Perciò sarà distrutto non per non esistere piú ma per non essere piú nemico e morte. Infatti nulla è impossibile per l'onnipotente e nulla

---

del fatto che egli propone tutta la sua dottrina del peccato e della restaurazione delle creature razionali come sua ipotesi e non come affermazione apodittica. Da un punto di vista piú formale va rilevato che nessuno dei testi origeniani a noi giunti parla esplicitamente di recupero del diavolo: nel testo che stiamo esaminando si parla infatti di morte e non apertamente del diavolo, anche se abbiamo visto che Origene tende ad identificare i due concetti. Sulla questione si veda Crouzel, *A Letter from Origen to Friends in Alexandria*: Orientalia Christiana Analecta 195 (1973), p. 135 sgg.

suo; propterea enim fecit omnia, ut essent; et ea, quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem varietatemque recipient, ita ut pro meritis vel in meliore vel in deteriore habeantur statu; substantialem vero interitum ea, quae a deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt. Non enim ea, quae opinione vulgi interire creduntur, continuo etiam vel fidei vel veritatis ratio ea interisse consentit. Denique caro nostra ab inperitis et infidelibus ita post mortem deperire aestimatur, ut nihil prorsus substantiae suae reliquum habere credatur. Nos vero, qui resurrectionem eius credimus, immutationem eius tantummodo per mortem factam intellegimus, substantiam vero certum est permanere et voluntate creatoris sui certo quo tempore reparari rursus ad vitam, atque iterum permutationem eius fieri; ut quae primo fuit caro ex terra terrena (I *Cor.* 15, 47), tum deinde dissoluta per mortem et iterum facta cinis ac terra (« quoniam terra es, inquit, et in terram ibis » [*Gen.* 3, 19]) rursum resuscitetur e terra et post hoc iam, prout meritum inhabitantis animae poposcerit, in gloriam corporis proficiat spiritalis (I *Cor.* 15, 44).

6. – In hunc ergo statum omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam, tunc cum omnia restituentur, ut unum (*Io.* 17, 24) sint, et cum deus fuerit omnia in omnibus (I *Cor.* 15, 28). Quod tamen non ad subitum fieri sed paulatim et per partes intellegendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis et velociore cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, tum deinde aliis longe posterius: et sic per multos et innumeros ordines proficientium et deo se ex inimicis reconciliantium pervenitur usque ad novissimum inimicum, qui dicitur mors, ut etiam ipse destruatur (I *Cor.* 15, 26) ne ultra sit inimicus.

Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiuscemodi statum, tunc etiam natura huius corporis nostri in spiritalis corporis gloriam perducetur. Sicut enim

insanabile per il creatore; ed egli ha fatto tutte le cose perché esistessero; e ciò che è stato fatto per esistere non può non esistere. Perciò le creature potranno ricevere trasformazioni e varietà di aspetti, sí che in relazione ai meriti si troveranno in migliore o peggiore condizione: non possono però subire distruzione sostanziale le cose che Dio ha creato perché esistessero e durassero. Infatti quelle cose che, secondo l'opinione della gente, periscono, la norma della fede e della verità ci vieta di credere che siano effettivamente perite. Cosí gl'ignoranti e gl'infedeli credono che dopo la morte la nostra carne perisca in maniera tale che nulla resti della sua sostanza. Invece noi, che crediamo nella sua resurrezione, pensiamo che a causa della morte si è prodotta soltanto una trasformazione, ma che la sostanza della carne continua ad esistere, e per volontà del suo creatore in un determinato tempo sarà di nuovo riportata alla vita e subirà un'altra trasformazione: cosí quella che prima era stata carne terrena della terra (I *Cor.* 15, 47), dissolta poi dalla morte sarà di nuovo ridotta a cenere e terra (*poiché sei terra* — è scritto — *tornerai in terra* [*Gen.* 3, 19]): ma sarà di nuovo tirata fuori dalla terra e dopo ancora, come richiederanno i meriti dell'anima che vi abita, progredirà nella gloria del corpo spirituale (I *Cor.* 15, 44).

6. – Dobbiamo credere che tutta questa nostra sostanza corporea sarà tratta a tale condizione allorché ogni cosa sarà reintegrata per essere una cosa sola (*Io.* 17, 21), e Dio sarà tutto in tutti (I *Cor.* 15, 28). Ma ciò non avverrà in un momento ma lentamente e gradualmente, attraverso infiniti secoli, poiché correzione e purificazione avverranno a poco a poco e singolarmente; e mentre alcuni con ritmo piú veloce si affretteranno per primi alla mèta e altri li seguiranno da vicino, altri invece rimarranno molto indietro. E cosí attraverso innumerevoli ordini costituiti da coloro che progrediscono e, da nemici che erano, si riconciliano con Dio, si giunge all'ultimo nemico, la morte, perché anche questo sia distrutto e non ci sia piú nemico (I *Cor.* 15, 26).

Quando tutte le anime razionali saranno state ricondotte a questa condizione, allora anche la natura di questo nostro corpo sarà tratta alla gloria di corpo spirituale. Infatti,

de rationabilibus naturis videmus non alias esse, quae pro peccatis in indignitate vixerint, et alias, quae pro meritis ad beatitudinem invitatae sint, sed has easdem, quae antea fuerant peccatrices, conversas postmodum et deo reconciliatas videmus ad beatitudinem revocari: ita etiam de natura corporis sentiendum est quod non aliud corpus est, quo nunc in ignobilitate et in corruptione et in infirmitate utimur, et aliud erit illud, quo in incorruptione et in virtute et in gloria utemur, sed hoc idem abiectis his infirmitatibus, in quibus nunc est, in gloriam transmutabitur, spiritale effectum, ut quod fuit indignitatis vas, hoc ipsum expurgatum fiat vas honoris (*Rom.* 9, 21) et beatitudinis habitaculum. In quo statu etiam permanere semper et immutabiliter creatoris voluntate credendum est, fidem rei faciente sententia apostoli Pauli dicentis: « Domum habemus non manu factam, aeternam in caelis » (II *Cor.* 5, 1)[46].

Non enim secundum quosdam Graecorum philosophos[47] praeter hoc corpus, quod ex quattuor constat elementis, aliud quintum corpus, quod per omnia aliud sit et diversum ab hoc nostro corpore, fides ecclesiae recipit; quoniam neque ex scripturis sanctis vel suspicionem aliquam de his proferre quis potest neque ipsa rerum consequentia hoc recipi patitur, maxime cum manifeste definiat sanctus apostolus quia non nova aliqua corpora resurgentibus a mortuis dentur, sed haec ipsa, quae viventes habuerant, ex deterioribus in melius transformata recipiant. Ait enim: « Seminatur corpus animale, resurget corpus spiritale et seminatur in corruptione, resurget in incorruptione; seminatur in infirmitate, resurget in virtute; seminatur in ignobilitate, resurget in gloria » (I *Cor.* 15, 44. 42 sg.). Sicut ergo profectus est homini quidam, ut cum sit prius animalis homo nec intellegat quae sunt spiritus dei, veniat in hoc per eruditionem, ut efficiatur spiritalis et diiudicet omnia, ipse vero a nemine diiudicetur (I Cor. 2, 14 sg.): ita etiam de corporis statu putandum est quod idem ipsum corpus, quod nunc pro mi-

---

[46] Questo passo esplicitamente afferma la permanenza eterna delle creature razionali in Cristo dopo il recupero, contro l'ipotesi di una nuova caduta: cfr. n. 41.

come vediamo che delle nature razionali quelle che hanno meritato la beatitudine non sono di natura diversa rispetto a quelle che hanno vissuto nell'indegnità del peccato, ma son le stesse, che prima hanno peccato e poi, convertitesi e riconciliatesi con Dio, sono state richiamate alla beatitudine: cosí anche della natura del corpo non dobbiamo credere che un corpo è questo di cui ora usiamo nell'ignominia, nella corruttibilità e nella debolezza, e un altro sarà quello di cui faremo uso nella incorruttibilità, nella potenza e nella gloria; ma sarà sempre questo stesso corpo che, deposte queste imperfezioni di ora, sarà trasformato nella gloria e diventerà corpo spirituale, sí che quello che era stato vaso per uso volgare, una volta purificato diventerà vaso di lusso (*Rom.* 9, 21), ricettacolo di beatitudine. E dobbiamo credere che in questa condizione rimarrà sempre e immutabilmente per volontà del creatore, sulla fede di Paolo che dice: *Abbiamo un'abitazione non manufatta, eterna nei cieli* (II *Cor.* 5; 1).

Infatti la fede della chiesa non accetta l'opinione di alcuni filosofi greci, secondo i quali oltre questo corpo che consta di quattro elementi, c'è una quinta sostanza corporea, in tutto diversa da questo nostro corpo. Infatti né dalla scrittura si può trarre qualche spunto di questo genere, né la logica connessione dei fatti permette di accogliere questa ipotesi, soprattutto perché chiaramente l'apostolo dice che ai morti che risorgono non saranno dati altri corpi, ma che essi riceveranno questi stessi corpi che avevano da vivi, diventati migliori. Dice infatti: *Viene seminato un corpo animale, risorgerà un corpo spirituale*; e: *Viene seminato nella corruttibilità, risorgerà nella incorruttibilità; viene seminato nella debolezza, risorgerà nella potenza; viene seminato nella ignominia, risorgerà nella gloria* (I *Cor.* 15, 44. 42 sg.). Perciò, come progredisce un uomo sí che, mentre prima era uomo animale e non comprendeva ciò ch'era dello spirito di Dio (I *Cor.* 2, 14), poi grazie alla educazione diventa spirituale e giudica di tutto mentre egli

---

[47] Sulla quinta sostanza aristotelica vedi quanto rileviamo nell'Introduzione al c. 6. Si veda anche n. 11.

nisterio animae nuncupatum est animale, per profectum quendam, cum anima adiuncta deo unus cum eo spiritus (I *Cor.* 6, 17) fuerit effecta, iam tum corpus quasi spiritui ministrans in statum qualitatemque proficiat spiritalem, maxime cum, sicut saepe ostendimus, talis a conditore facta sit natura corporea, ut in quamcumque voluerit vel res poposcerit qualitatem facile subsequatur.

[*De principiis* III 6, 8-9] 8. – Iam sane illud quaerendum est, si tunc, cum erit deus omnia in omnibus (I *Cor.* 15, 28), in consummatione omnium universa corporis natura una specie constabit, et omnis qualitas corporis illa sola erit, quae in illa inenarrabili gloria fulgebit, quae spiritalis corporis futura esse sentienda est. Si enim recte accipimus id, quod in initio libri sui Moyses scribit dicens: « In principio fecit deus caelum et terram » (*Gen.* 1, 1), hoc esse principium totius creaturae, ad hoc principium finem omnium consummationemque convenit revocari, id est ut illud caelum atque illa terra habitatio et requies sit piorum; ita ut prius terrae illius sancti quique et mansueti hereditatem capiant, quoniam quidem hoc et lex et prophetae et evangelium docet (*Deut.* 4, 38; *Ps.* 36, 11; *Mt.* 5,4). In qua terra puto esse veras illas et vivas formas illius observantiae, quam Moyses per legis umbram tradebat. De quibus dictum est quia « exemplario et umbrae deserviunt caelestium » (*Hebr.* 8, 5), hi scilicet, qui serviebant in lege. Sed et ad ipsum Moysen dictum est: « Vide ut facias omnia secundum formam et similitudinem, quae tibi ostensa est in monte » (*Ex.* 25, 40). Unde mihi videtur quod, sicut in hac terra lex paedagogus quidam fuit eorum, qui ad Christum ab ipsa perduci deberent, eruditi ab ea et instituti, ut facilius possent post institutionem legis perfectiora quaeque Christi instituta suscipere, ita etiam illa terra, sanctos quosque suscipiens, verae et aeternae legis institutionibus eos prius imbuat et informet, quo facilius etiam caeli perfecta illa et quibus addi iam nihil potest instituta patiantur; in quo vere erit illud, quod aeternum dicitur evangelium et

non è giudicato da nessuno (I *Cor.* 2, 15), cosí anche per quanto riguarda la condizione del corpo dobbiamo credere che questo stesso corpo che ora è detto animale per servizio dell'anima, quando l'anima unita con Dio diventerà con lui un solo spirito (I *Cor.* 6, 17), allora anch'esso, in quanto a servizio dello spirito, progredirà nella condizione spirituale, soprattutto perché, come spesso abbiamo detto, il creatore ha fatto la natura corporea tale da poter facilmente assumere la qualità che egli avrà voluto o la circostanza avrà richiesto.

[*Principi* III 6, 8-9] 8. – Ci dobbiamo ora chiedere se alla fine del mondo, allorché Dio sarà tutto in tutti (I *Cor.* 15, 28), tutta la natura corporea avrà una sola forma, e la qualità del corpo sarà quella sola che risplenderà nella gloria inenarrabile, che sarà la gloria del corpo spirituale. Se infatti intendiamo esattamente ciò che Mosè scrive all'inizio del suo libro: *In principio Dio ha fatto cielo e terra* (*Gen.* 1, 1), cioè che questo è l'inizio di tutta la creazione, converrà riportare a questo principio la fine del mondo, sí che quel cielo e quella terra saranno dimora e riposo dei santi: cosí i santi e i mansueti erediteranno prima quella terra, secondo quanto insegnano la legge i profeti e il vangelo (*Deut.* 4, 38; *Ps.* 36, 11; *Mt.* 5, 4). In questa terra ritengo che ci siano i reali e vivi esemplari di quelle norme che Mosè insegnava per mezzo dell'ombra della legge. A proposito dei quali è detto che coloro che prestavano culto nella legge *prestavano culto alla copia e all'ombra delle realtà celesti* (*Hebr.* 8, 5). E proprio a Mosè è stato detto: *Sta' attento a far tutto secondo la forma e la somiglianza che ti è stata mostrata sul monte* (*Ex.* 25, 40). Per cui mi sembra che in questa nostra terra la legge è stata maestra di coloro che per suo mezzo dovevano essere condotti a Cristo, e che sono stati istruiti da lei affinché, dopo l'istruzione della legge, potessero piú facilmente accogliere i piú perfetti precetti di Cristo; analogamente quella terra che accoglie tutti i santi, li istruirà prima con le norme della legge vera ed eterna, affinché piú facilmente possano comprendere gl'insegnamenti perfetti del cielo, cui nulla può essere aggiunto: in ciò consisterà veramente quel ch'è detto vangelo eterno

testamentum semper novum, quod numquam veterescet (*Apoc.* 14, 6; *Hebr.* 8, 13)[48].

9. – Hoc itaque modo in consummatione ac restitutione omnium fieri putandum est, ut paulatim proficientes et ascendentes modo et ordine perveniant primo ad terram illam et eruditionem, quae in ea est, in qua ad meliora et illa, quibus iam addi nihil potest, instituta praeparentur. Post actores enim et procuratores (*Gal.* 4, 2) Christus dominus[49], qui est rex omnium, regnum ipse suscipiet, id est post eruditionem sanctarum virtutum eos, qui eum capere possunt secundum quod sapientia est, ipse instruet, regnans in eis tamdiu usquequo eos etiam patri subiciat qui sibi subdidit omnia (I *Cor.* 15, 27 sg.), id est ut, cum capaces dei fuerint effecti, sit eis deus omnia in omnibus. Tunc ergo consequenter etiam natura corporea illum summum et cui addi iam nihil possit recipiet statum.

Hactenus nobis etiam corporeae naturae vel spiritalis corporis ratione discussa, arbitrio legentis relinquimus ex utroque quod melius iudicaverit eligendum. Nos vero in his finem libri tertii faciamus[50].

5. – PROGRESSO SENZA FINE.

[*Homiliae in Numeros* 17, 4] 4. – Nunc iam videamus quae sunt, quia in consequentibus dicit: « Quam bonae, inquit, domus tuae, Iacob, tabernacula tua, Israel! Ut nemora umbrantia, ut paradisi super flumina, et sicut taber-

---

[48] In armonia con la simbologia di base che considera le realtà terrene immagine delle realtà celesti Origene vede nel passaggio dalla Legge mosaica a Cristo la figura e il simbolo del passaggo dei beati dalla terra (vera) al cielo. Per valutare esattamente il concetto si tenga presente che per Origene, come per i suoi coetanei, il fatto che una cosa fosse simbolo di un'altra non escludeva la sua realtà, anche se su un piano inferiore a quello della realtà dell'oggetto simboleggiato. In tal senso il vangelo eterno di *Apoc.* 14, 6 si presenta come comprensione spirituale e totale della realtà divina (nei limiti dell'umana possibilità), di cui anche la predicazione terrena di Cristo ha fatto conoscere solo simboli e figure, adeguandosi alle capacità imperfette dei suoi uditori: *Co. Rom.* I 4 e *supra* c. 8 n. 55.

e testamento sempre nuovo che mai invecchierà (*Apoc.* 14, 6; *Hebr.* 8, 13).

9. – Perciò crediamo che alla fine e alla restaurazione del mondo i beati, progredendo e salendo a poco a poco, con misura e per gradi, giungeranno prima a quella terra e a quella istruzione che lí si impartisce, dove vengono preparati ad accogliere gl'insegnamenti superiori, cui nulla può essere aggiunto. Infatti dopo i tutori e i procuratori (*Gal.* 4, 2), Cristo stesso, che è re universale, prenderà il regno: cioè, dopo l'istruzione impartita dalle potenze beate, egli stesso istruirà quelli che lo possono comprendere in quanto sapienza, e regnerà su loro finché li sottometterà anche al Padre, che a lui ha sottomesso ogni cosa: cioè, quando saranno stati resi capaci di accogliere Dio, Dio per loro sarà tutto in tutti (I *Cor.* 15, 27 sg.). Allora di conseguenza anche la natura corporea raggiungerà la condizione piú perfetta, cui nulla può essere aggiunto.

Quanto abbiamo fin qui discusso sulla natura corporea e sul corpo spirituale lasciamo da giudicare al lettore, perché scelga delle due soluzioni proposte quella che gli sembrerà migliore. Noi con ciò poniamo fine al terzo libro.

[*Omelie sui Numeri* 17, 4] 4. – Vediamo ora ciò che segue: *Quanto son belle le tue case, o Giacobbe, le tue tende o Israele! Come boschi ombrosi, come giardini presso*

---

[49] Tutori e procuratori sono gli angeli cui si accenna a *Princ.* II 11, 3. A mano a mano che i beati progrediscono nella scienza divina la loro istruzione è affidata a gerarchie angeliche sempre piú elevate (I 6, 3), finché essi passano sotto la diretta tutela di Cristo. Si ripete in cielo la vicenda già svoltasi in terra, ove il cristiano finché imperfetto è sotto la tutela degli angeli, ma allorché si irrobustisce nella fede passa sotto la diretta tutela di Cristo: *Co. Cant.* II, p. 164 Baehrens; *Co. Mt.* XIII 26-28; *Ho. Num.* 24, 3.

[50] Anche qui, come già a II 3, 7, Origene lascia la scelta al lettore fra le ipotesi della corporeità/incorporeità finale dell'anima, pur se in quest'ultimo passo, egli sembra propendere chiaramente per la prima possibilità.

nacula quae fixit Dominus, sicut cedri iuxta aquas » (*Num.* 24, 5-6)[51] * * * Quod si et differentias domorum, et tabernaculorum requiras, et Iacob atque Israel diversitatem, etiam de hoc talis quaedam habenda distinctio est. Domus res est fundata, ac stabilis, et certis terminis septa. Tabernacula vero sunt habitacula quaedam eorum, qui semper in via sunt, et semper ambulant, nec itineris sui terminum repererunt. Igitur Iacob habendus est in eorum personis, qui in actibus et opere perfecti sunt: Israel vero illi intellegendi sunt, qui studium erga sapientiam ac scientiam gerunt[52]. Quia ergo operum gestorumque exercitia certo fine clauduntur (neque enim sine fine est operum perfectio), ubi adimpleverit quis omnia quae facere debuit, et ad finem perfectionis operum venerit, perfectio ipsa operum bona domus eius esse dicetur. Eorum vero qui sapientiae et scientiae operam dant, quoniam finis nullus est (quis enim terminus Dei sapientiae erit? ubi quanto amplius quis accesserit, tanto profundiora inveniet, et quanto magis scrutatus fuerit, tanto ea ineffabiliora et incomprehensibiliora deprehendet, incomprehensibilis enim et inaestimabilis est Dei sapientia), idcirco eorum qui iter sapientiae Dei incedunt, non domos laudat, non enim pervenerunt ad finem, sed tabernacula miratur, in quibus semper ambulant, et semper proficiunt, et quanto magis proficiunt, tanto eis proficiendi via augetur, et immensum tenditur; et ideo istos ipsos profectus eorum per spiritum contuens, tabernacula ea nominat Israel. Et vere si quis scientiae capit aliquos profectus, et experimenti aliquid in talibus sumpsit, scit profecto quod ubi ad aliquam ventum fuerit theoriam et agnitionem mysteriorum, ibi anima quasi in quodam tabernaculo demoratur. Cum vero ex his quae reperit, alia rursus rimatur, et ad alios proficit intellectus, inde quasi elevato tabernaculo tendit ad superiora, et ibi collocat animi sedem, sensuum stabilitate confixam: et inde

---

[51] Sono parole che Balaam pronuncia, pur non volendo, alla visione del campo d'Israele.

[52] Questa contrapposizione fra casa/Giacobbe e tenda/Israele con accentuata superiorità del secondo membro sembra sottendere l'etimologia Israele = uomo che vede Dio, corrente nell'epoca e variamente utilizzata da Origene.

il fiume, come tende che ha piantato il signore, come cedri presso le acque (*Num.* 24, 5-6) * * * Se poi cerchi anche la differenza fra le case e le tende, e la diversità fra Giacobbe ed Israele, anche a questo proposito bisogna fare tale distinzione. La casa è qualcosa di fondato, stabile, chiuso da limiti ben precisi. Invece le tende sono abitazioni di coloro che sono sempre per via e sempre vanno camminando senza trovar mai la fine del loro andare. Perciò bisogna interpretare Giacobbe come simbolo e figura di coloro che son perfetti nell'azione pratica; invece sono simboleggiati da Israele quanti si dedicano alla sapienza e alla conoscenza. Poiché l'esercizio dell'attività pratica è definito da precisa fine (infatti non è senza fine la perfezione di un'opera pratica), allorché uno avrà portato a termine tutto ciò che ha dovuto fare ed avrà realizzato nella maniera piú perfetta il suo lavoro, la perfezione stessa della sua opera sarà definita come la sua bella casa. Invece per quelli che si dedicano alla sapienza e alla conoscenza non c'è alcun termine: che termine infatti ci può essere per la sapienza di Dio? Quanto piú uno si sarà avvicinato ad essa, tanto piú profondi troverà i concetti, e quanto piú avrà indagato, tanto piú si accorgerà che i misteri sono ineffabili e incomprensibili: infatti la sapienza di Dio è incomprensibile e inestimabile. Perciò di costoro che sono in cammino per la via della sapienza di Dio Balaam non loda le case — infatti non sono arrivati alla fine —, ma ne ammira le tende, nelle quali essi sono sempre in viaggio e sempre piú progrediscono, e quanto piú progrediscono, tanto piú diventa lunga la via del progredire e si distende nell'immensità: perciò osservando in spirito questi loro progressi, dà a queste tende il nome di Israele. E in realtà se uno ha progredito un po' nella conoscenza ed ha avuto qualche esperienza in tal campo, egli sa per certo che quando è giunto ad un certo grado di contemplazione e di conoscenza dei misteri spirituali, allora la sua anima dimora come in una tenda. Quando poi, muovendo da ciò che ha trovato, di nuovo cerca altre cognizioni e progredisce a nuove conoscenze, allora quasi innalzando di qui la sua tenda tende piú in alto e qui colloca la dimora della sua anima, ben

iterum ex ipsis alios invenit spiritales sensus[53], quos priorum sine dubio sensuum consequentia patefecerit: et ita semper se ad priora extendens, tabernaculis quibusdam videtur incedere. Numquam est enim quando anima scientiae igniculo succensa otiari possit et quiescere, sed semper a bonis ad meliora, et iterum ad superiora a melioribus provocatur.

[53] Abbiamo qui un accenno alla dottrina dei sensi spirituali, che tanta fortuna avrà nella mistica dei secoli successivi fino in età moderna. Essa è fondata sulla contrapposizione (di origine paolina) in ognuno di noi fra l'uomo interiore spirituale e l'uomo esteriore carnale, perfettamente corrispondentisi nell'opposizione, sí che ad ogni membro dell'uomo esteriore corrisponde uno nell'uomo interiore, e

piantata sulla stabilità dei sensi. E muovendo ancora di qui trova altri sensi, quelli spirituali, che gli avrà rivelato la logica conseguenza e deduzione a partire dai sensi carnali; e cosí tendendo sempre alle realtà prime, egli sembra camminare sempre sotto la tenda. Infatti non può accadere che l'anima stimolata dalla fiamma della sapienza possa stare in quiete e in riposo, ma è spinta sempre da ciò che è bene a ciò ch'è meglio e da ciò ch'è meglio a ciò che è ancora piú in alto.

---

cosí dicasi per ogni senso. Il Logos li suscita nell'anima; per loro mezzo conosciamo le realtà spirituali e sviluppiamo il nostro io interiore aderendo sempre piú compiutamente a Dio. Una vasta trattazione di questo tema è a *Dial. c. Heracl.* 16 sgg. Per maggiori ragguagli si veda Crouzel, *Origène et la connaissance mystique*, p. 505 sgg.

INDICI

INDICE DEI PASSI ORIGENIANI

I Principi:

I *prefaz.*, 3 26-27
I 1, 1-4 70
I 1, 5-7 80
I 2, 1-3 116
I 2, 4-8 130
I 2, 9-12 142
I 2, 13 154
I 3, 1 164
I 3, 5 172
I 3, 7-8 174
I 4, 3-5 180
I 6,2 208
I 6, 2-4 222
I 7, 2-5 278
I 8, 3 210
II 1, 1-3 239
II 1, 4-5 248
II 2, 1-2 252
II 3, 1 258
II 3, 2-3 510
II 3, 4-5 262
II 3, 6 270
II 5, 3 94
II 6, 1-7 394
II 7, 1-2 166
II 8, 1-4 300
II 9, 1-2 206
II 9, 2-6 210
II 10, 1-3 452
II 10, 4-8 474
II 11, 1-7 484
III 1, 2-5 322
III 2, 1-3 332
III 3, 2-6 340
III 4, 1-5 354
III 5, 3 260
III 5, 4 244
III 5, 5-8 388
III 6, 1-3 502
III 6, 4-6 518
III 6, 7 246
III 6, 8-9 526
IV 3, 13 434
IV 4, 1 120

Contro Celso:

I 23 66
III 40 68
III 75 46
III 80-81 296
IV 4-9 378
IV 56-57 458
IV 60-61 256
IV 62-66 312
IV 67-68 266
V 22-24 446
VI 64-65 88
VIII 12 184

Commento a Giovanni:

I 19-20 122
I 31 430
I 35 432
II 2-3 106
II 10 168
II 13 202
VI 53-58 412
XIII 21-22 76
XIX 22 128

Commento al Cantico dei Cantici:
Prol., p. 75 Baehrens 40

Omelie sulla Genesi:
14, 3 48

Omelie sul Levitico:
1, 3 434

Omelie sui Numeri:
17, 4 528

Dialogo con Eraclide:
2-4 186
6-8 426

Lettera a Gregorio (Philocalia 13):
1-4 52

Dal Commento al Salmo 1:
10 462
12-16 464

INDICE DEL VOLUME

Prefazione Pag. 7

1. Vita » 7
2. Opere . . . » 10
3. Linee fondamentali del pensiero origeniano » 17
4. Controversie origeniane » 22

Nota 26

Bibliografia 30

I. Origene e la filosofia 33

1. Filosofia e sacra scrittura » 40
2. Errori e verità nella filosofia » 46
3. Quale uso si debba fare della filosofia » 52

II. Dio » 61

1. Politeismo e monoteismo » 66
2. Incorporeità di Dio » 70
3. Conoscibilità di Dio . » 80
4. Giustizia e bontà di Dio » 94

III. Cristo » 99

1. Dio, Cristo e le creature » 106
2. Sapienza e Parola creatrice . » 116
3. Cristo immagine e rivelazione di Dio » 130
4. Cristo attività di Dio » 142
5. Bontà di Dio e di Cristo » 154

IV. Spirito santo e Trinità 159

1. Lo Spirito santo nella chiesa 164
2. Origine dello Spirito santo 168

3. L'azione dello Spirito santo Pag. 172
4. La Trinità » 180
5. Unità di Dio » 184

V. Le creature razionali 194

1. Essere e bene » 202
2. Le creature razionali . . » 206
3. Il peccato delle creature razionali » 210
4. Angeli, uomini e demoni » 222

VI. Il mondo 231

1. Perché è stato creato il mondo » 238
2. La materia . . » 246
3. Pluralità di mondi » 258
4. Descrizione del mondo » 270
5. Gli astri » 278

VII. L'uomo 289

1. L'anima . . » 296
2. Il libero arbitrio e l'origine del male » 312
3. Tentazione e peccato » 332

VIII. La redenzione 371

1. Azione pedagogica del Logos » 378
2. Necessità dell'incarnazione » 388
3. L'incarnazione . . » 394
4. Efficacia salvifica della morte di Cristo » 412
5. Tutto l'uomo è stato salvato » 426
6. Non soltanto l'uomo è stato salvato » 430

IX. La fine » 439

1. La resurrezione dei corpi » 446
2. Le pene » 474
3. Le promesse . . . » 484
4. Come Dio sarà tutto in tutti » 502
5. Progresso senza fine » 528

Indici 535